David Graeber

FRAGMENTOS DE ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA



Edición original:
"Fragments of an anarchist anthropology"
David Graeber
Chicago, Región Estadounidense, 2004

EDICIONES CRIMENTAL
Santiago, Junio 2012
ediciones.crimental@gmail.com
https://edicionescrimental.wordpress.com/

Diseño y diagramación:
Ediciones Crimental

PIRATEA Y DIFUNDE

INDICE

Anarquismo:

Nombre dado al principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno; sociedad en la que la armonía se obtiene no por la sumisión a la ley, ni por la obediencia a la autoridad, sino mediante acuerdos libres entre los diferentes grupos, territoriales y profesionales, constituidos libremente para la producción y el consumo, así como para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.

- **Piotr Kropotkin, Encyclopedia Britannica**

En pocas palabras, si no eres un utópico, es que eres imbécil.

- **Jonothon Feldman, Indigenous Planning Times**

¿POR QUÉ HAY TAN POCOS ANARQUISTAS EN LA ACADEMIA?

Ésta es una cuestión pertinente ya que hoy en día el anarquismo como filosofía política está en apogeo. Los movimientos anarquistas o inspirados en el anarquismo crecen por todas partes; los principios anarquistas tradicionales —autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa— se pueden encontrar tanto en las bases organizativas del movimiento de la globalización como en una gran variedad de movimientos radicales en cualquier parte del mundo. Los revolucionarios de México, Argentina, India y otros lugares han ido abandonando cada vez más los discursos que abogaban por la toma del poder y han empezado a formular ideas diferentes acerca de qué podría significar una revolución. Es cierto que la mayoría utiliza todavía con timidez la palabra «anarquista», pero como ha señalado recientemente Barbara Epstein, el anarquismo ya ha ocupado sobradamente el lugar que el marxismo tenía en los movimientos sociales de los años sesenta. Incluso aquellos que no se consideran a sí mismos anarquistas se ven abocados a definirse en relación a éste e inspirarse en sus ideas.

Sin embargo, esto apenas se refleja en las universidades. La mayoría de académicos suele tener una idea muy vaga sobre qué es el anarquismo, o lo rechazan sirviéndose de los estereotipos más burdos. («¡Organización anarquista! ¿Aca so no constituye eso un contrasentido?») En los EE.UU. hay miles de académicos marxistas de una escuela u otra, pero apenas una docena de profesores dispuestos a autodenominarse anarquistas.

¿Se trata de una cuestión de tiempo? Es posible. Quizá en unos años las universidades estén a rebosar de anarquistas, pero no albergo grandes esperanzas. Parece que el marxismo tiene una afinidad con la universidad que el anarquismo nun ca tendrá. Después de todo, se trata del único gran movi miento social inventado por un académico, aunque luego se convirtiera en un movimiento que perseguía la unión de la clase obrera. La mayoría de los ensayos sobre la historia del anarquismo afirman que sus orígenes fueron similares a los del marxismo: el anarquismo se presenta como

una creación de ciertos pensadores decimonónicos —Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc.—, fuente de inspiración de organizaciones obreras, que se vería envuelto en luchas políticas, dividido en corrientes… El anarquismo, en los relatos más comunes, se suele presentar como el pariente pobre del marxismo, teóri camente un poco cojo, el cual se ve compensado, sin embar go, en el plano ideológico por su pasión y sinceridad. Pero de hecho, la analogía es forzada, en el mejor de los casos. Los «padres fundadores» decimonónicos nunca creyeron haber inventado nada particularmente nuevo. Los principios bási cos del anarquismo —autoorganización, asociación volunta ria, ayuda mutua— se refieren a formas de comportamiento humano que se consideraba habían formado parte de la hu manidad desde sus inicios. Lo mismo se puede decir de su rechazo del Estado y de todas las formas de violencia estruc tural, desigualdad o dominio (anarquismo quiere decir, lite ralmente, «sin gobernantes»), y también del reconocimiento de que todas estas formas se relacionan y refuerzan hasta cierto punto entre sí. Estas ideas nunca se presentaron como el germen de una nueva doctrina. Y de hecho, no lo eran: se puede encontrar constancia de gente que defendió semejan tes argumentos a lo largo de la historia, a pesar de que todo apunta a que, en casi todo momento y lugar, estas opiniones raramente se expresaban por escrito. Nos referimos, por lo tanto, menos a un cuerpo teórico que a una actitud o incluso podríamos decir una fe: el rechazo de cierto tipo de relacio nes sociales, la confianza en que otras serán mucho mejores para construir una sociedad habitable, la creencia de que tal sociedad podría realmente existir.

Si además se comparan las escuelas históricas del marxismo y el anarquismo, se observa que se trata de proyectos fundamentalmente diferentes. Las escuelas marxistas poseen autores. Así como el marxismo surgió de la mente de Marx, del mismo modo tenemos leninistas, maoístas, trotskistas, gramscianos, althusserianos… (Nótese que la lista está enca bezada por jefes de Estado y desciende gradualmente hasta llegar a los profesores franceses). Pierre Bourdieu señaló en una ocasión que si el mundo académico fuese como un juego en que los expertos luchan por el poder, uno sabría que ha vencido cuando esos mismos expertos empiecen a preguntar se cómo crear un adjetivo a partir de su nombre. Es precisa mente para preservar la posibilidad de ganar este juego que los intelectuales insisten en continuar usan-

do en sus discusio nes teorías de la historia del tipo «Gran Hombre», de las que sin duda se mofarían en cualquier otro contexto. Las ideas de Foucault, como las de Trotsky, nunca son tratadas como un producto directo de un cierto medio intelectual, resultado de conversaciones interminables y de discusiones en las que par ticipan cientos de personas, sino como el producto del genio de un solo individuo o, muy ocasionalmente, de una mujer. Tampoco se trata de que la política marxista se haya organi zado como una disciplina académica o de que se haya conver tido en un modelo para medir, cada vez más, el grado de ra dicalidad de los intelectuales. En realidad, ambos procesos se han desarrollado en paralelo. Desde la perspectiva de la academia, esto ha producido resultados satisfactorios —el sentimiento de que debe existir algún principio moral, de que las preocupaciones académicas deben ser relevantes para la vida de la gente—, pero también desastrosos: han convertido gran parte del debate intelectual en una parodia de la política sectaria, en la que todos se esfuerzan por caricaturizar los argumentos del otro no solo para mostrar lo erróneos que son, sino sobre todo lo malévolos y peligrosos que pueden llegar a ser. Y todo ello cuando las discusiones que se plan tean se sirven de un lenguaje tan hermético que solo quienes se hayan podido permitir siete años de estudios superiores podrán tener acceso a ellas.

Consideremos ahora las diferentes escuelas del anarquismo. Hay anarcosindicalistas, anarcocomunistas, insurreccionalistas, cooperativistas, individualistas, plataformistas... Ninguna le debe su nombre a un Gran Pensador; por el con trario, todas reciben su nombre de algún tipo de práctica o, más a menudo, de un principio organizacional. (Significativamente, las corrientes marxistas que no reciben su nombre de pensadores, como la autonomía o el comunismo consejista, son las más próximas al anarquismo). A los anarquistas les gusta destacar por su práctica y por cómo se organizan para llevarla a cabo y, de hecho, han consagrado la mayor parte de su tiempo a pensar y discutir precisamente eso. Los anarquistas jamás se han interesado demasiado por las cuestiones estratégicas y filosóficas que han preocupado históricamente a los marxistas. Así los anarquistas consideran que cuestiones como «¿son los campesinos una clase potencialmente revolucionaria?» es algo que deben decidir los propios campesinos. ¿Cuál es la naturaleza de la forma

mercancía? En lugar de ello, discuten sobre cuál es la forma verdadera mente democrática de organizar una asamblea y en qué mo mento la organización deja de ser enriquecedora y coarta la libertad individual. O sobre qué ética debe prevalecer en la oposición al poder: ¿qué es acción directa?, ¿es necesario (o correcto) condenar públicamente a alguien que asesina a un jefe de Estado?, ¿o puede ser considerado el asesinato un acto moral, especialmente cuando evita algo terrible, como una guerra?, ¿cuándo es correcto apedrear una ventana?

En resumen: 1. El marxismo ha tendido a ser un discurso teórico o analítico sobre la estrategia revolucionaria.

2. El anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria.

Obviamente, todo lo que he dicho hasta ahora no deja de ser un poco caricaturesco (ha habido grupos anarquistas muy sectarios y muchos marxistas libertarios, partidarios de la práctica, incluyéndome posiblemente a mí). De todas formas, tal y como he señalado, esto implica una gran comple mentariedad potencial entre ambos. Y de hecho, la ha habi do: Mijaíl Bakunin, aparte de discutir con Marx sobre cuestiones de índole práctico en incontables ocasiones, tam bién tradujo personalmente El Capital al ruso. Pero, además, facilita la comprensión de por qué hay tan pocos anarquistas en la academia. No se trata simplemente de que el anarquis mo no emplee una teoría elevada, sino que sus preocupacio nes se circunscriben sobre todo a las formas de práctica; in siste, antes que nada, en que los medios deben ser acordes con los fines; no se puede generar libertad a través de medios autoritarios. De hecho, y en la medida de lo posible, uno debe anticipar la sociedad que desea crear en sus relaciones con sus amigos y compañeros. Esto no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad, quizá la única institución oc cidental, además de la iglesia católica y de la monarquía bri tánica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media, promoviendo debates intelectuales en hoteles de lujo y pre tendiendo incluso que todo ello fomenta la revolución. Al menos, cabe esperar que un profesor abiertamente anarquis ta cuestione cómo funcionan las universidades —no me refie ro aquí a solicitar un departamento de estudios anarquistas— y eso, por supuesto, le iba a traer muchas más complicaciones que cualquier cosa que jamás pudiera escribir.

ESTO NO SIGNIFICA QUE UNA TEORÍA ANARQUISTA SEA IMPOSIBLE

Esto no quiere decir que los anarquistas deban estar contra la teoría. Después de todo, el anarquismo es en sí mismo una idea, aunque sea muy antigua. También es un proyecto, que se plantea empezar a crear las instituciones de una nue va sociedad «en el seno de la vieja», poner al descubierto, subvertir y socavar las estructuras de dominio, pero siempre procediendo de una manera democrática, demostrando de ese modo que dichas estructuras son innecesarias. Eviden temente, un proyecto de estas características necesita las herramientas que proporcionan el análisis intelectual y el conocimiento. Quizá no necesite de una Gran Teoría, en un sentido familiar y, por supuesto, no requiere en absoluto de una Gran Teoría Anarquista. Eso sería completamente con trario a su espíritu. Creo que sería mucho mejor algo acorde al espíritu de los procesos anarquistas de toma de decisión y válido tanto para pequeños grupos de afinidad como para encuentros de miles de personas. La mayoría de los grupos anarquistas opera por un proceso de consenso que se ha de sarrollado, en muchos sentidos, como lo contrario del estilo de voto a mano alzada, divisor y sectario, tan popular entre otros grupos radicales. Aplicado a la teoría, esto significa aceptar la necesidad de una gran diversidad de perspectivas teóricas amplias, unidas por algunas premisas y compromi sos comunes. En el proceso de consenso, todo el mundo se pone de acuerdo desde el inicio en una serie de principios amplios de unidad asumidos como necesarios para la cohe sión del grupo; pero, más allá de esto, se acepta como una obviedad que nadie va a convertir a nadie completamente a sus puntos de vista y que es mejor que no lo intente; y que, por tanto, la discusión se debe centrar en el tema concreto de la acción y en trazar un plan aceptado por todos y que nadie pueda sentir como una violación de sus principios. Es posible ver un paralelismo aquí: una serie de perspectivas diversas unidas por su deseo común de entender la condición humana y de avanzar en la dirección de una mayor libertad. Se basa más en la necesidad de buscar proyectos particula res que se refuercen mutuamente que en demostrar que los demás parten de suposiciones erróneas. Que las teorías sean distantes en determinados aspectos no quiere decir que no

puedan existir ni reforzarse mutuamente, del mismo modo que el hecho de que los individuos tengan puntos de vista únicos e irreconciliables no implica que no puedan ser ami gos o amantes o trabajar en proyectos comunes.

Más que una Gran Teoría, podríamos decir que lo que le falta al anarquismo es una Base Teórica: un mecanismo pa ra confrontar los problemas reales e inmediatos que emer gen de todo proyecto de transformación. En realidad, la ciencia social oficial no es de gran ayuda porque en ella este tipo de problemas se clasifican como «cuestiones políticas» y ningún anarquista que se precie querría tener nada que ver con ello.

contra la política (un pequeño manifiesto):

> La noción de «política» presupone un Estado o aparato de gobierno que impone su voluntad a los demás. La «políti ca» es la negación de lo político; la política está al servicio de alguna forma de élite, que afirma conocer mejor que los demás como deben manejarse los asuntos públicos. La participación en los debates políticos lo único que puede conseguir es reducir el daño causado, dado que la política es contraria a la idea de que la gente administre sus pro pios asuntos.

Así que, en este caso, la pregunta es la siguiente: ¿qué tipo de teoría social puede ser realmente de interés para quienes intentamos crear un mundo en el cual la gente sea libre para administrar sus propios asuntos?

Este ensayo está dedicado a analizar esta cuestión. Para empezar, diría que una teoría de esta índole debe
tener algunas premisas iniciales. No demasiadas. Probable mente con dos basta. Primero, deberá partir de la hipótesis que «otro mundo es posible», como dice una canción popular brasileña; que instituciones como el Estado, el capitalismo, el racismo o el patriarcado, no son inevitables; que sería posible un mundo en que semejantes cosas no existieran y en el que, como resultado de ello, todos estaríamos mucho mejor. Com prometerse con este principio es casi un acto de fe, ya que ¿cómo podemos estar seguros de que es posible? Podría dar se el caso de que un mundo así fuese imposible. Pero también se podría argumentar que es precisamente esta imposibilidad

de tener un conocimiento absoluto la que convierte el opti mismo en un imperativo moral. Como tampoco se puede sa ber si es imposible un mundo radicalmente nuevo, ¿no esta mos acaso traicionando a todos al insistir en continuar justificando y reproduciendo el embrollo actual? De todas formas, aunque nos equivoquemos, seguro que así nos acer camos mucho más.

> **contra el antiutopismo (otro pequeño manifiesto)** Aquí, por supuesto, debemos lidiar con la inevitable obje ción: el utopismo nos ha conducido a verdaderos horrores, como el hecho de que estalinistas, maoístas y otros idealis tas trataran de dar formas imposibles a la sociedad, asesi nando a millones de personas en el proceso.

Este argumento esconde un malentendido: que el problema residía en imaginar mundos mejores. Los estalinistas y la gente de su ralea no asesinaron en nombre de grandes sueños —en realidad los estalinistas eran conocidos por su falta de imaginación—, sino porque confundieron sus sueños con certidumbres científicas. Esto los indujo a creerse en el dere cho de imponer sus visiones a través de una maquinaria de violencia. Sea como sea, los anarquistas no se proponen nada parecido. Los anarquistas no creen en un desarrollo inevita ble de la historia ni en que se pueda avanzar más rápidamen te hacia la libertad creando nuevas formas de coerción. De hecho, todas las formas de violencia sistémica son (entre otras cosas) asaltos al papel de la imaginación como princi pio político, y la única vía para empezar a pensar en la elimi nación de la violencia sistémica es reconocer esto.

Sin duda, se podrían escribir libros muy gruesos sobre las atrocidades que han cometido los cínicos y otros pesimistas a lo largo de la historia...

Así pues, ésta es la primera proposición. La segunda sería que cualquier teoría social anarquista debería rechazar de forma consciente cualquier indicio de vanguardismo. El rol de los intelectuales no es, definitivamente, el de formar una élite que pueda desarrollar los análisis estratégicos adecua dos y dirigir luego a las masas para que los sigan. Pero enton ces, ¿cuál es su papel? Éste es uno de los motivos por los que

he titulado este ensayo «Fragmentos de una antropología anarquista», porque considero que éste es un campo en el que la antropología está especialmente bien posicionada para ayudarnos. Y no solo porque la mayoría de comunidades basadas en el autogobierno y en economías fuera del mercado capitalista que existen en la actualidad hayan sido investigadas por antropólogos, y no por sociólogos o historiadores, sino también porque la etnografía proporciona por lo menos algo equiparable a un modelo, aunque muy rudimentario, de como podría funcionar una práctica intelectual revolucionaria no vanguardista. Cuando se realiza una etnografía, se observa lo que la gente hace, tratando de extraer la lógica simbólica, moral o pragmática que subyace en sus acciones, se intenta encontrar el sentido de los hábitos y de las acciones de un grupo, un sentido del que el propio grupo muchas veces no es completamente consciente. Un rol evidente del intelectual radical es precisamente ese: observar a aquellos que están creando alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que (ya) se está haciendo, y devolver esas ideas no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades, como regalos. Eso es lo que he tratado de hacer en los párrafos anteriores cuando sugerí que la teoría social se podría reinventar a sí misma a la manera de un proceso democrático directo. Y como apunta el ejemplo, dicho proyecto debería tener en realidad dos aspectos o momentos, si se prefiere: uno etnográfico y otro utópico, en un diálogo constante.

Nada de esto tiene mucho que ver con lo que la antropolo gía, incluso la antropología radical, ha hecho durante al me nos los últimos cien años. Aun así, a lo largo de los años ha existido una extraña afinidad entre la antropología y el anar quismo que es en sí misma significativa.

GRAVES, BROWN, MAUSS, SOREL.

La cuestión no es, ni mucho menos, que los antropólogos abrazasen el anarquismo o, incluso, que adoptaran conscientemente las ideas anarquistas, sino más bien que se movían en los mismos círculos, que sus ideas se influenciaban recíprocamente, que había algo en el pensamiento antropológico en particular —su gran conocimiento de la gran variedad de posibilidades humanas— que le proporcionaba su afinidad con el anarquismo.

Empecemos con Sir James Frazer, a pesar de que nadie hay más alejado del anarquismo. Frazer, catedrático de An tropología en Cambridge a finales del XIX, era el típico victoriano pesado que escribía informes sobre las costumbres salvajes basándose sobre todo en los resultados de los cuestionarios que se enviaban a los misioneros y a los oficiales de las colonias. Aparentemente, su actitud teórica era muy condescendiente —afirmaba que casi todos los mitos, la magia y los rituales se basaban en estúpidos errores lógicos—, pero su obra maestra, La rama dorada, contenía tal cantidad de descripciones exuberantes, fantasiosas y extrañamente hermosas de los espíritus de los árboles, los obispos eunucos, los dioses moribundos de la vegetación y el sacrificio de los reyes divinos, que fue la inspiración de toda una generación de poetas y literatos. Entre ellos figuraba Robert Graves, un poeta británico que se hizo famoso escribiendo versos mordaces en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial. Al final del conflicto, Graves terminó en un hospital en Francia, por causa de una neurosis provocada por la guerra, y allí fue tratado por el doctor W. H. R. Rivers, antropólogo británico conocido por su expedición al estrecho de Torres, que además era psiquiatra. Graves quedó tan impresionado con Rivers que llegaría a proponer, más adelante, que todos los gobiernos del mundo debían ser dirigidos por antropólogos profesionales. Es cierto que no se trataba de un sentimiento demasiado anarquista, pero Graves solía inclinarse por opciones políticas más bien raras. Al final, terminó abandonando por completo la «civilización» —la sociedad industrial— y se instaló en un pueblo de la isla de Mallorca, donde pasaría aproximadamente los cincuenta últimos años de su vida sobreviviendo gracias a las novelas que escribía y a la edición, asimismo, de numerosos libros de poesías de amor y una se

rie de ensayos que se encuentran entre los más subversivos que se hayan escrito jamás.

La tesis de Graves era, entre otras, que la grandeza es una patología; que los «grandes hombres» eran esencialmente destructores y los «grandes» poetas no eran mejores (sus ar chienemigos eran Virgilio, Milton y Pound), que la poesía de verdad siempre ha sido y continúa siendo una celebración mí tica de una antigua Diosa Suprema, de la que Frazer solo en trevió confusos destellos, y cuyos seguidores matriarcales fueron conquistados y destruidos por las hordas arias que Hitler adoraba y que llegaron desde las estepas ucranianas a principios de la Edad del Bronce (aunque sobrevivirían un poco más de tiempo en la Creta minoica). En un libro llama do La diosa blanca: una gramática histórica del mito poético, Graves intentó establecer los rudimentos de un calendario de los ritos en diferentes partes de Europa, centrándose en el asesinato ritual periódico de los consortes reales de la diosa, lo que entre otras cosas garantizaba que no hubiera ningún gran hombre descontrolado, y terminando el libro con una llamada a un eventual colapso de la sociedad industrial. He utilizado aquí el verbo «intentar» con prudencia. Lo que re sulta delicioso, si bien confuso, en los libros de Graves, es que resulta tan evidente que disfruta escribiéndolos, lanzando una tesis estrambótica tras otra, que se hace imposible dis cernir qué es lo que podemos tomarnos en serio; e incluso si esta cuestión es importante. En un ensayo, escrito en los años cincuenta, Graves inventa la distinción entre «razonabilidad» y «racionalidad» que más tarde haría famosa Stephen Toul min en los ochenta, pero lo hace en un ensayo escrito para defender a la mujer de Sócrates, Jantipa, de su reputación de gruñona espantosa. (Su argumento: imaginaos como debía ser la vida conyugal con Sócrates.)

¿Creía realmente Graves que las mujeres son siempre su periores a los hombres? ¿Esperaba que nos creyéramos que había solucionado un problema mítico cayendo en un «trance analéptico» en el que escuchó una conversación sobre los pe ces entre un historiador griego y un oficial romano en Chipre en el año 54 de nuestra era? Vale la pena plantear estas pre guntas porque fue en la oscuridad de estas obras donde esen cialmente Graves inventó dos tradiciones intelectuales dife rentes que más tarde se convertirían en las principales líneas teóricas del anarquismo moderno, si bien se admite, por lo general, que se trata de las dos más excéntricas. Por una par

te, el culto a la Gran Diosa que, una vez revivido, se ha convertido en una de las inspiraciones directas del anarquismo pagano para los derviches hippies, siempre bienvenidos en las acciones de masa porque parecen tener un don para influir en el tiempo. Por otra parte, el rechazo de Graves de la civilización industrial y su deseo de un colapso económico general ha sido llevado aún más lejos por los primitivistas, cuyo representante más famoso (y extremo) es John Zerzan, que ha llegado a argumentar que incluso la agricultura ha sido un grandioso error histórico. Curiosamente, tanto los paganos como los primitivistas comparten por igual la cualidad inefable que hace del trabajo de Graves algo tan especial: es verdaderamente imposible saber a qué nivel debemos leerles. Es al mismo tiempo una parodia ridícula y algo muy serio.

También ha habido antropólogos, entre los cuales desta can algunos de los fundadores de la disciplina, que se han interesado por la política anarquista o anarquizante.

El caso más notable es el de un estudiante de finales del XIX llamado Al Brown, conocido por sus compañeros de la universidad como «Anarchy Brown». Brown era un admirador del famoso príncipe anarquista (que, por supuesto, renunció a su título) Peter Kropotkin, explorador del Ártico y naturalista que condujo al darwinismo social a una crisis de la que todavía no se ha recuperado por completo, documentando de qué modo las especies con mayor éxito son aquellas que cooperan con más eficacia. (La sociobiología surgió básicamente para intentar dar respuesta a Kropotkin.) Más tarde, Brown empezaría a vestir una capa y a utilizar un monóculo y adoptaría un nombre muy chic y aristocrático (A. R. Radcliffe-Brown) y, finalmente, en los años veinte y treinta, se convertiría en el principal teórico de la antropología social británica. Al Brown más maduro no le gustaba demasiado hablar de sus aventuras políticas juveniles, pero probablemente no sea ninguna coincidencia que su principal interés teórico siguiera siendo el mantenimiento del orden social fuera del Estado.

Pero quizá el caso más intrigante sea el de Marcel Mauss, contemporáneo de Radcliffe-Brown e inventor de la antro pología francesa. Mauss era hijo de padres judíos ortodoxos y sobrino de Emile Durkheim, el fundador de la sociología francesa, lo que tenía un lado bueno y otro malo. Además, Mauss era socialista revolucionario. Durante

gran parte de su vida dirigió una cooperativa de consumo en París y escri bía sin descanso artículos para periódicos socialistas, desa rrollando proyectos de investigación sobre las cooperativas en otros países e intentando crear vínculos entre ellas con el fin de construir una economía anticapitalista alternativa. Su obra más famosa fue escrita en respuesta a la crisis del socia lismo que observó en la reintroducción del mercado por par te de Lenin en la Unión Soviética de los años veinte: si resul taba imposible erradicar la economía monetaria incluso en Rusia, que era la sociedad menos monetarizada de Europa, entonces los revolucionarios quizá debieran empezar a inte resarse por los informes etnográficos, para ver qué tipo de criatura era el mercado y qué aspecto podían tener algunas alternativas viables al capitalismo. De ahí que en su Ensayo sobre el don —escrito en 1925, y en el que señalaba (entre otras cosas) que el origen de todos los contratos está en el comunismo, en un compromiso incondicional para con las necesidades de los demás— afirmase que, a pesar de lo que muchos libros de texto de economía sostienen, ha existido una economía basada en el trueque: que las sociedades que todavía hoy no emplean el dinero han sido economías de trueque en las que las distinciones que hacemos hoy entre interés y altruismo, persona y propiedad, libertad y obliga ción, simplemente no han existido.

Mauss creía que el socialismo jamás podría ser construido por decreto estatal sino que era un proceso gradual, que se desarrollaba desde la base, que era posible crear una nueva sociedad basada en la ayuda mutua y en la autoorganización «en el seno de la vieja». Sentía que las prácticas populares ya existentes ofrecían la base tanto para la crítica moral del ca pitalismo como para formarse una idea de cómo podría ser la sociedad futura. Se trata sin duda de posiciones anarquistas clásicas, aunque Mauss no se considerase anarquista. De he cho, jamás dedicó una palabra amable a los anarquistas, y esto es así porque al parecer identificaba el anarquismo con la figura de Georges Sorel, un anarcosindicalista y antisemita francés que a nivel personal era, por lo visto, muy desagrada ble, y cuya obra más famosa en la actualidad es su ensayo Reflexiones sobre la violencia. Sorel afirmaba que como las masas no se podían considerar fundamentalmente ni buenas ni racionales, era una tontería dirigirse a ellas utilizando ar

gumentos razonados. La política es el arte de inspirar a los demás mediante grandes mitos. Sugería que para los revolucionarios ese mito podía ser el de una huelga general apocalíptica, un momento de transformación total. Para mantener este mito vivo era necesaria una élite capaz de participar en actos de violencia simbólica, una élite semejante al partido de vanguardia marxista (a menudo menos simbólico en su uso de la violencia), que Mauss describía como una especie de conspiración continua, una versión moderna de las sociedades políticas secretas de la Antigüedad.

En otras palabras, Mauss pensaba que Sorel, y por lo tanto el anarquismo, introducía un elemento de irracionalidad, de violencia y de vanguardismo. Les debió parecer un poco extraño a los revolucionarios franceses de aquella época ver a un sindicalista enfatizar el poder del mito y a un antropólogo llevándole la contraria, pero en el contexto de los años veinte y treinta, con el ascenso del fascismo en todas partes, es comprensible que un radical europeo, que además era judío, considerara eso algo escalofriante. Lo suficientemente escalofriantes como para arrojar un jarro de agua fría sobre la imagen, muy atractiva por otro lado, de la huelga general, que no deja de ser la forma menos violenta de imaginar una revolución apocalíptica. En los años cuarenta, Mauss llegaría a la conclusión de que sus sospechas habían sido fundadas.

Mauss escribió que Sorel había añadido a la doctrina de una vanguardia revolucionaria una noción extraída originalmente de su propio tío Durkheim: la idea de corporativismo, es decir, la existencia de unas estructuras verticales unidas por técnicas de solidaridad social. Ésta tuvo una clara influencia en Lenin, como el propio Lenin reconocía, y luego sería adoptada por la derecha. Al final de su vida, el propio Sorel sintió una simpatía cada vez mayor por el fascismo, siguiendo la misma trayectoria que Mussolini (otro que en su juventud tonteó con el anarcosindicalismo) y que, según decía Mauss, llevó las ideas de Durkheim, Sorel y Lenin hasta sus últimas consecuencias. También hacia el final de su vida, Mauss llegó a convencerse de que incluso los grandes desfiles rituales de Hitler y sus procesiones de antorchas acompañadas de los cantos de «Sieg heil!» se inspiraban en realidad en las descripciones que él y su tío habían hecho sobre los rituales totémicos de los aborígenes australianos. Mauss lamentaba que «cuando describíamos de qué modo un ritual puede crear solidaridad social y sumergir a un individuo en la masa,

¡nunca se nos ocurrió que alguien pudiera aplicar dichas téc nicas en la Edad Moderna!». (De hecho, Mauss se equivoca ba. Investigaciones recientes han demostrado que los mítines de Nuremberg se inspiraban en realidad en los de Harvard. Pero ésa es otra historia.) El estallido de la guerra acabó con Mauss, que nunca se había recuperado por completo de la pérdida de algunos de sus mejores amigos durante la Primera Guerra Mundial. Cuando los nazis ocuparon París se negó a huir y cada día esperaba sentado en su oficina, con una pisto la en el escritorio, la llegada de la Gestapo. Ésta jamás se presentó, pero el terror y el peso de su sentimiento de compli cidad histórica terminaron por minar su salud.

LA ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA QUE YA CASI EXISTE

Al final, sin embargo, Marcel Mauss ha ejercido probable mente más influencia sobre los anarquistas que todos los de más combinados. Y esto se debe a su interés por las formas de moral alternativas, que permitieron empezar a pensar que si las sociedades sin Estado y sin mercado eran como eran se debía a que ellas deseaban activamente vivir así. Lo que para nosotros equivaldría a decir: porque eran anarquistas. Los fragmentos que existen hoy de una antropología anarquista derivan en su mayoría de Mauss.

Antes de Mauss se asumía de forma universal que las eco nomías sin dinero o sin mercado operaban por medio del trueque; intentaban emular el comportamiento del mercado (adquirir bienes y servicios útiles al menor coste posible, ha cerse ricos si era posible...), pero todavía no habían desarro llado fórmulas sofisticadas para lograrlo. Mauss demostró que en realidad se trataba de «economías basadas en el don». No se basaban en el cálculo, sino en el rechazo del cálculo; estaban fundamentadas en un sistema ético que rechazaba conscientemente la mayoría de lo que llamaríamos los princi pios básicos de la economía. No era cuestión de que todavía no hubieran aprendido a buscar el beneficio a partir de me dios más eficientes, en realidad habrían considerado que ba sar una transacción económica, por lo menos las que se reali zaban con aquellos a quienes no se tenía por enemigos, en la búsqueda de beneficios era algo profundamente ofensivo.

Es significativo que uno (de los pocos) antropólogos abiertamente anarquistas de reciente memoria, otro francés, Pierre Clastres, se hiciera famoso por argumentar algo simi lar en un plano político. Clastres señalaba que los antropólo gos políticos no han logrado todavía superar por completo las viejas perspectivas evolucionistas que consideraban el Esta do como una forma mucho más sofisticada de organización que las formas anteriores. Se asumía tácitamente que los pue blos sin Estado, como las sociedades amazónicas que Clas tres estudiaba, no habían alcanzado el nivel de, por ejemplo, los aztecas o los incas. Pero Clastres planteaba: ¿y si los pue blos amazónicos no fuesen en absoluto ajenos a lo que po drían ser las formas elementales de poder estatal —lo que significaría permitir a algunos hombres dar órdenes a los de

más sin que éstos pudieran cuestionarlas por la amenaza del uso de la fuerza– y, por lo tanto, quisieran asegurarse de que algo así no ocurriera jamás? ¿Y si resultase que consideran las premisas fundamentales de nuestra ciencia política mo ralmente inaceptables?

Las similitudes entre ambos argumentos son realmente sorprendentes. En las economías del don hay a menudo espa cios para los sujetos emprendedores, pero se organiza todo de tal manera que jamás se podrán utilizar como plataforma para crear desigualdades permanentes en términos de rique za, ya que quienes más acumulen terminarán por competir entre sí para ver cuál es capaz de dar más. En las sociedades amazónicas (o norteamericanas) la institución del jefe jugaba el mismo rol en un plano político: su posición exigía tanto a cambio de tan poco, se hallaba tan desprotegida, que atraería a muy pocos sujetos con ambición de poder. Se podría decir que los amazónicos cortaban las cabezas de sus gobernantes cada pocos años en un sentido metafórico, que no literal.

Desde esta perspectiva, y en un sentido muy real esta vez, se trataba de sociedades anarquistas. Todas ellas se fundaban en un rechazo explícito de la lógica del Estado y del mercado.

> Hay, sin embargo, algunas sociedades extremada mente imperfectas. La crítica más habitual a Clastres consiste en preguntar cómo era posible que los amazó nicos organizasen sus sociedades contra la emergencia de algo que jamás habían experimentado. Una cuestión ingenua, pero que pone de manifiesto otra ingenuidad en la propia aproximación de Clastres. Clastres habla alegremente del igualitarismo radical de las propias so ciedades amazónicas que eran famosas, por ejemplo, por su uso de la violación colectiva como medio para aterrorizar a las mujeres que transgredían los roles de género que tenían asignados. Es un punto ciego tan lla mativo que uno se pregunta cómo pudo pasarlo por alto, especialmente si se considera que proporciona una res puesta adecuada a dicha cuestión. Quizá los hombres amazónicos conozcan ya ese poder arbitrario, incues tionable y que se mantiene gracias al uso de la fuerza, porque es justamente el que ejercen contra sus mujeres e hijas.

Quizá por esa misma razón no quieren estructu ras capaces de ejercitar ese mismo poder sobre ellos. Vale la pena señalar esto porque Clastres es, en muchos aspectos, un romántico ingenuo. Pero desde otra perspectiva, no existe ningún misterio. Después de todo, la cuestión es que los amazónicos no quieren delegar en otros el poder de amenazarlos con infrin girles daño físico si no obedecen sus órdenes. Mejor haríamos en preguntarnos qué dice eso de nosotros, que sentimos la necesidad de una explicación.

HACIA UNA TEORÍA DEL CONTRAPODER IMAGINARIO

A esto me refiero, pues, cuando hablo de una ética alternati va. Las sociedades anarquistas no son menos conscientes de la disposición humana a la avaricia o la vanagloria que los norteamericanos modernos de la disposición a la envidia, la glotonería o la pereza, solo que las consideran poco intere santes como base de su civilización. De hecho, consideran estos fenómenos tan peligrosos moralmente que terminan organizando gran parte de su vida social con el objeto de prevenirlos.

Si este fuera un ensayo puramente teórico, explicaría que éste es un modo interesante de sintetizar las teorías del valor y las teorías de la resistencia, pero para el objetivo que me propongo es suficiente decir que creo que Mauss y Clastres han logrado, en cierto modo a pesar suyo, sentar las bases para una teoría del contrapoder revolucionario.

Me temo que se trata de una explicación compleja. Iré paso a paso.

En un discurso típicamente revolucionario, un «contrapo der» es una colección de instituciones sociales opuestas al Estado y al capital: desde comunidades autónomas a sindica tos radicales o milicias populares. A veces también se conoce como «antipoder». Cuando estas instituciones se erigen cara a cara contra el Estado, se suele hablar de una situación de «poder dual». Según esta definición, en realidad la mayor parte de la historia de la humanidad se caracterizaría por si tuaciones de poder dual, ya que muy pocos Estados han teni do los medios para eliminar dichas instituciones, por mucho que lo deseasen. Pero las teorías de Mauss y Clastres propo nen algo mucho más radical:

que el contrapoder, al menos en su sentido más elemental, existe incluso en las sociedades donde no hay ni Estado ni mercado y que, en dichos casos, no se halla encarnado en instituciones populares que se posicio nan contra el poder de los nobles, los reyes o los plutócratas, sino en instituciones cuyo fin es garantizar que jamás puedan existir esos tipos de personas. El «contra» se erige pues fren te a un aspecto latente, potencial o, si se prefiere, una posibi lidad dialéctica inherente a la propia sociedad.

Esto ayuda a explicar un hecho por otra parte peculiar: la forma en que las sociedades igualitarias, en particular, suelen padecer profundas tensiones o, al menos, formas de violencia simbólica extremas.

Por supuesto, todas las sociedades están, hasta cierto pun to, en guerra consigo mismas. Siempre existen enfrentamien tos entre intereses, facciones o clases, y también es cierto que los sistemas sociales se basan siempre en una búsqueda de diferentes formas de valor que empuja a la gente en diferen tes direcciones. En las sociedades igualitarias, que suelen po ner un gran énfasis en la creación y el mantenimiento del consenso comunal, esto provoca a menudo un tipo de res puesta elaborada equitativamente en forma de un mundo nocturno habitado por espectros, monstruos, brujas y otras criaturas terroríficas. Y, en consecuencia, son las sociedades más pacíficas las que, en sus construcciones imaginarias del cosmos, se hallan más acosadas por espectros en guerra per petua. Los mundos invisibles que las rodean son, literalmen te, campos de batalla. Es como si la labor incansable de lo grar el consenso ocultara una violencia intrínseca constante, o quizá sería más apropiado decir que en la práctica es el proceso mediante el cual se calibra y se contiene esa violen cia intrínseca. Y ésta es precisamente la principal fuente de creatividad social, con todas sus contradicciones morales. Por lo tanto, la realidad política última no la constituyen es tos principios en conflicto ni estos impulsos contradictorios, sino el proceso regulador que media en ellos.

Quizá aquí nos sean de ayuda algunos ejemplos:

Caso 1: Los piaroa, una sociedad muy igualitaria que se extiende a lo largo de los afluentes del Orinoco y que la etnógrafa Joanna Overing describe como anarquis ta. Los piaroa dan un gran valor a

la libertad individual y a la autonomía, y son muy conscientes de la impor tancia de garantizar que nadie esté jamás bajo las órde nes de otra persona, o de la necesidad de asegurar que nadie controle los recursos económicos hasta el punto de que pueda emplear dicho control para constreñir la libertad de los demás. Pero también insisten en que la propia cultura piaroa fue la creación de un dios malva do, un bufón caníbal bicéfalo. Los piaroa han desarro llado una filosofía moral que considera la condición humana atrapada entre el «mundo de los sentidos» – de deseos salvajes, presociales–, y el «mundo del pen samiento». Crecer significa aprender a controlar y ca nalizar dichos deseos a través de una atenta consideración hacia los demás y cultivar el sentido del humor. Pero este proceso se ve entorpecido por el he cho de que todas las formas de conocimiento tecnoló gico, por otro lado muy necesario para la vida cotidia na, tienen su origen en elementos de locura destructiva. Del mismo modo, si bien los piaroa son famosos por su pacifismo –no se conoce el asesinato y creen que cual quier ser humano que matase a otro caería fulminado al instante y moriría del modo más horrible–, habitan un mundo en constante guerra invisible, en que los ma gos repelen los ataques de dioses predadores locos, y todas las muertes responden a asesinatos espirituales y deben ser vengadas mediante la masacre mágica de co munidades enteras (lejanas y desconocidas).

Caso 2: Los tiv, otra sociedad notoriamente igualitaria, construyen sus casas a lo largo del río Benue, en el cen tro de Nigeria. En comparación con los piaroa, su vida doméstica es bastante jerárquica: los varones adultos suelen tener varias mujeres e intercambian entre ellos los derechos sobre la fertilidad de las mujeres jóvenes. Los varones jóvenes se pasan gran parte de la vida va gando por el poblado paterno como solteros dependien tes. Los tiv no lograron mantenerse fuera del alcance de las incursiones en busca de esclavos en siglos pasados, sus tierras tenían mercados locales y se producían

oca sionalmente pequeñas guerras entre clanes, aunque la mayoría de las disputas se solucionaban en grandes «asambleas» comunales. No existían instituciones polí ticas mayores que el poblado; de hecho, cualquier cosa que se asemejara un poco a una institución política se consideraba sospechosa per se o, para ser más precisos, rodeada de un áurea de horror oculto. Esto era así, como dijo en pocas palabras el etnógrafo Paul Bohan nan, debido a como veían la propia naturaleza del po der: «los hombres consiguen poder consumiendo la sus tancia de los otros». Los mercados estaban protegidos, las normas que los regían se hallaban reforzadas por amuletos que encarnaban las enfermedades y cuya fuerza provenía de partes del cuerpo humano y de la sangre. Los emprendedores que lograban crearse una cierta fama, riqueza o clientela, eran por definición bru jos. Sus corazones estaban cubiertos por una sustancia llamada tsav, que solo podía crecer si comían carne hu mana. Aunque muchos intentaran evitarlo, se dice que existía una sociedad secreta de brujos que deslizaba tro zos de carne humana en la comida de sus víctimas, por lo que éstas incurrían en una «deuda de carne» que les producía antojos antinaturales que podían llegar a em pujarlas a comerse a toda su familia. Esta sociedad se creta de brujos se consideraba el gobierno invisible del país. Por tanto, el poder se institucionalizaba como un poder maligno y cada nueva generación surgía un movi miento de caza de brujos para desenmascarar a los cul pables y poder destruir, de forma efectiva, cualquier estructura emergente de autoridad.

Caso 3: Las tierras altas de Madagascar, donde viví entre 1989 y 1991, eran un lugar muy diferente. La zona había sido el centro del Estado malgache, el rei nado de Merina, desde principios del siglo XIX, y re sistió muchos años el duro gobierno colonial. Durante el tiempo que estuve allí, existían una economía de mercado y, en teoría, un gobierno central, dirigido por lo que se consideraba la «burguesía merina». Pero lo cierto es que este gobierno se había retirado de la ma yor parte de comunidades

> rurales y campesinas, y és tas se gobernaban a sí mismas. En muchos sentidos se las podía considerar anarquistas: la mayoría de las de cisiones locales se tomaba por consenso en institucio nes informales, el liderazgo se colocaba, en el mejor de los casos, bajo sospecha; se creía que era un error que un adulto diera órdenes a otro, especialmente si lo ha cía de forma continuada, por lo que incluso institucio nes como el trabajo asalariado se consideraban moral mente sospechosas. O para ser más precisos, se consideraban no-malgaches, pues así se comportaban los franceses, los reyes malvados y los dueños de escla vos. La sociedad era, por encima de todo, muy pacífi ca, aunque también se hallaba rodeada de una guerra invisible. Todo el mundo tenía acceso a espíritus o he chizos peligrosos o podía permitirles la entrada; la no che estaba dominada por brujas que bailaban desnu das sobre tumbas y montaban a los hombres como si fueran caballos. Todas las enfermedades se debían a la envidia, el odio y los ataques mágicos. Y aún más, la brujería mantenía una extraña y ambivalente relación con la identidad nacional. Si por una parte se hacían referencias retóricas al pueblo malgache como igual y unido «como cabellos en una cabeza», eran escasas las referencias a la igualdad económica si alguna vez se invocaba. De todos modos, se asumía que la brujería destruiría a cualquiera que se hiciera demasiado rico o poderoso; y se tenía esta brujería como algo maligno pero al mismo tiempo como una seña de identidad malgache (los hechizos eran solo hechizos, pero los hechizos malignos eran «hechizos malgaches»). Los rituales de solidaridad moral, donde se invocaba el ideal de igualdad, se producían precisamente en el transcurso de aquellos rituales dirigidos a eliminar, expulsar o destruir esas brujas que, perversamente, eran la encarnación retorcida y la aplicación práctica del ethos igualitario de la propia sociedad.

Nótese que en cada caso existe un contraste sorprendente entre un universo cosmológico tumultuoso y el proceso so cial, que busca la mediación, la llegada a un

consenso. Ningu na de estas sociedades es completamente igualitaria, pues existen ciertas formas clave de dominio, al menos la de los hombres sobre las mujeres y los adultos sobre los más jóve nes. La naturaleza e intensidad de estas formas varía enor memente: en las comunidades piaroa esas jerarquías eran tan débiles que Overing duda incluso de si se puede hablar de «dominio masculino» en absoluto (aunque todos los líderes comunales son siempre varones). Los tiv son otra historia. Sin embargo, siempre existen desigualdades estructurales y, por tanto, creo que es justo afirmar que estas anarquías no solo son imperfectas, sino que llevan en sí las semillas de su propia destrucción. No es casual que cuando emergen formas de dominio mayores, más sistemáticamente violentas, em pleen precisamente el lenguaje de la edad y el género para justificarse a sí mismas.

Sin embargo, creo que sería un error considerar el terror y la violencia invisible simplemente como una forma de resol ver las «contradicciones internas» creadas por esas formas de desigualdad. Se podría argumentar que la violencia real, tan gible, sí lo es. Por lo menos, es curioso que, en las sociedades donde las únicas desigualdades notables se basan en el géne ro, los únicos asesinatos que se producen son entre hombres que se matan por las mujeres. De igual modo, y en términos generales, parece darse el caso de que cuanto más pronuncia das son las diferencias entre los roles masculino y femenino en una sociedad, más violencia física tiende a haber. Esto no significa que si desapareciesen todas las desigualdades, todo —incluida la imaginación— se volvería plácido y sin preocu paciones. Sospecho que, hasta cierto punto, todas esas turbu lencias emergen de la propia naturaleza del ser humano. No existe ninguna sociedad que no considere la vida humana como, fundamentalmente, un problema, y por mucho que di fieran en el tratamiento del mismo, consideran que la existen cia del trabajo, el sexo y la reproducción está llena de dile mas, los deseos humanos son siempre volubles y además está el hecho de que todos vamos a morir. Así que hay mucho de lo que preocuparse. Ninguno de estos dilemas desaparecerá si eliminamos las desigualdades estructurales (aunque estoy seguro de que ello mejoraría radicalmente las cosas). De he cho, la fantasía de que la condición humana, el deseo o la mortalidad sean cuestiones que se pueden resolver de algún modo, es especialmente peligrosa, una imagen de la utopía que siempre parece estar

al acecho tras las pretensiones del poder y el Estado. Pero como he sugerido, de las propias ten siones inherentes al proyecto de proteger una sociedad igua litaria emerge una violencia espectral, pues de no ser así po dríamos llegar a creer que la imaginación de los tiv es mucho más turbulenta que la de los piaroa.

> También Clastres creía que el Estado era la imagen resultante de una imposible resolución de la condición humana. Mantenía que, históricamente, la institución del Estado no podía haber surgido de las instituciones políticas de sociedades anarquistas, que estaban dise ñadas para que esto jamás ocurriera, sino de las insti tuciones religiosas, señalando que los profetas tupi namba dirigían a toda la población en una gran migración en busca de una «tierra sin maldad». Por su puesto, y en contextos posteriores, lo que Peter Lam born Wilson denomina «la máquina clastriana», ese conjunto de mecanismos que se oponen a la emergen cia del dominio, lo que yo llamo el aparato de contra poder, puede verse atrapado por esas fantasías apoca lípticas.

Seguro que en estos momentos el lector debe de estar pensando: «De acuerdo, pero ¿qué tiene todo esto que ver con el tipo de comunidades insurreccionalistas a las que se refieren normalmente los teóricos revolucionarios cuando emplean el concepto de "contrapoder"?».

Aquí quizá sea útil analizar las diferencias que hay entre los dos primeros casos y el tercero, porque las comunidades malgaches que conocí en 1990 vivían en una situación en mu chos sentidos insurreccional. Entre el siglo XIX y el XX hubo una importante transformación en las actitudes popu lares. Casi todos los informes del siglo XIX insistían en que, a pesar del amplio resentimiento contra el corrupto y a me nudo brutal Gobierno malgache, nadie cuestionaba la legiti midad de la monarquía en sí misma o, en particular, la lealtad personal absoluta a la reina. Tampoco nadie hubiera cuestio nado explícitamente la esclavitud. Después de la conquista francesa de la isla en 1895, seguida inmediatamente por la abolición de la monarquía y de la esclavitud, todo esto cam bió a una gran velocidad. En menos de una generación, se empezó a

entrever ese tipo de actitud que sería casi universal cien años más tarde: la esclavitud era el mal y se consideraba a los reyes inherentemente inmorales porque trataban a los demás como esclavos. Al final, todas las relaciones de dominio (servicio militar, trabajo asalariado, trabajo forzado) aparecían en el imaginario colectivo como variedades de la esclavitud; las instituciones que previamente habían estado fuera de duda eran ahora, por definición, ilegítimas, y todo ello especialmente para quienes habían tenido un acceso menor a la educación superior y a las ideas ilustradas francesas. Ser «malgache» se convirtió en sinónimo de rechazo a esas prácticas extranjeras. Si uno combina esta actitud con una resistencia pasiva constante a las instituciones estatales y la elaboración de formas de autogobierno autónomas y relativamente igualitarias, ¿no estaríamos acaso ante una revolución? Tras la crisis financiera de los años ochenta, el Estado se hundió en la mayor parte del país o se convirtió en una forma vacía al carecer del respaldo de un sistema coercitivo. Los habitantes de las comunidades rurales siguieron funcionando como lo habían hecho hasta entonces, yendo periódicamente a las oficinas a rellenar papeles aunque en la práctica hubiesen dejado de pagar impuestos; el Gobierno apenas proveía de servicios y en el caso de un robo o incluso de asesinato, la policía ya no hacía ni acto de presencia. Si la revolución consistiera en un pueblo resistiendo a algún tipo de poder considerado opresivo, identificando en él algún aspecto clave como la fuente de esa opresión para a continuación deshacerse de los opresores de forma que dicho poder quedara eliminado para siempre de la vida cotidiana, entonces es difícil negar que se trate por tanto de una revolución. Quizá no haya habido exactamente un levantamiento, pero no por eso deja de ser una revolución.

Cuanto tiempo pueda durar es otro tema; era una forma de libertad muy sutil, frágil. Muchos espacios como esos han sucumbido, tanto en Madagascar como en otros lugares. Otros perduran, y a cada momento nacen nuevos. El mundo contemporáneo está lleno de esos espacios anárquicos, y cuanto más éxito tienen, menos oímos hablar de ellos. Ni si quiera cuando se acaba violentamente con ellos nos llegan a los forasteros noticias de su existencia.

La pregunta es ¿cómo pueden producirse cambios tan profundos en las actitudes populares de un modo tan rápido? La respuesta más plausible es que estos cambios jamás se pro

dujeron. Seguramente hubo movimientos incluso durante el reinado del siglo XIX que los observadores extranjeros (in cluidos aquellos residentes que llevaban mucho tiempo en la isla) simplemente no percibieron. Pero también resulta evi dente que la imposición del Gobierno colonial permitió un rápido reajuste de las prioridades. Y si esto es posible, yo diría que es gracias a la existencia de formas de contrapoder pro fundamente arraigadas. De hecho, una gran parte del trabajo ideológico necesario para hacer una revolución se realizaba precisamente en el mundo nocturno y espectral de las brujas y los magos, en las redefiniciones de las implicaciones mora les de diferentes formas de poder mágico. Pero con ello solo se subraya que estas zonas espectrales siempre son el fulcro de la imaginación moral, y también una especie de reserva creativa de un potencial cambio revolucionario. Es precisa mente desde estos espacios invisibles, en su mayoría, al poder, de donde proviene en realidad el potencial para la insurrec ción y la extraordinaria creatividad social que aparece, no se sabe muy bien de dónde, en los momentos revolucionarios.

Para resumir lo dicho hasta ahora, entonces:

1. El contrapoder hunde sus raíces en primer lugar y sobre todo en la imaginación. Emerge del hecho que todas las sociedades son una maraña de contradiccio nes y que siempre están, hasta cierto punto, en guerra consigo mismas. O, para ser más precisos, tiene su ori gen en la relación entre la imaginación práctica necesa ria para mantener una sociedad basada en el consenso (como en última instancia debería ser cualquier socie dad no basada en la violencia), el trabajo constante de identificación imaginativa con los otros —que hace po sible el entendimiento—, y la violencia fantasmal que parece ser su persistente y quizá inevitable corolario.

2. En las sociedades igualitarias se puede afirmar que el contrapoder es la forma predominante de poder so cial. Se mantiene alerta frente a algunas posibilidades que se consideran aterradoras dentro de la propia so ciedad, sobre todo contra la emergencia de formas sis temáticas de dominio político o económico.

2a) Institucionalmente, el contrapoder adopta la forma de lo que denominaríamos instituciones de democracia directa, consenso y mediación, es decir, formas de controlar e intervenir públicamente en los conflictos internos que inevitablemente se producen y de transformarlos en aquellos estados sociales (o si se prefiere, formas de valor) que la sociedad considere más deseables: convivencialidad, unanimidad, fertilidad, prosperidad, belleza, sea cual sea su estructura.

3. En sociedades sumamente desiguales, el contrapoder imaginativo suele concretarse en la lucha contra ciertos aspectos del dominio particularmente odiosos y que puede tratar de eliminar por completo de las re laciones sociales. Cuando lo logra, se convierte en un contrapoder revolucionario.

3a) Institucionalmente, como fuente imaginativa, es responsable de la creación de nuevas formas sociales y de la revalorización o transformación de las viejas, y también,

4. en momentos de transformación radical, de revolución en el sentido tradicional, es lo que permite, precisamente, el desarrollo de una habilidad popular destinada a crear nuevas formas políticas, económicas y sociales. Por lo tanto, es el origen de lo que Antonio Negri denomina «poder constituyente», el poder de crear constituciones.

La mayoría de los gobiernos constitucionales se consideran hijos de la rebelión: la Revolución americana, la Revolu ción francesa, etc. Pero esto no siempre ha sido así. Sin em bargo, nos lleva a plantearnos una cuestión muy importante y que cualquier antropología políticamente comprometida deberá confrontar seriamente: ¿qué separa en realidad lo que nos gusta llamar mundo «moderno» del resto de la historia de la humanidad, historia de la que normalmente se excluye a los piaroa, tiv o malgaches? Como es de imaginar, se trata de una cuestión muy controvertida, pero me temo que es imposible evitarla porque de lo contrario quizá muchos lectores no se convenzan de la necesidad de una antropología anarquista.

DERRIBANDO MUROS

Como ya he señalado, en realidad no existe una antropología anarquista. solo hay fragmentos. En la primera parte de este ensayo he intentado reunir unos cuantos y buscar temas co munes; en esta parte quiero ir más lejos e imaginar el cuerpo de teoría social que podría llegar a existir en algún momento del futuro.

OBJECIONES OBVIAS

Pero antes de hacerlo debo contestar la típica objeción a un proyecto de esta naturaleza: que el estudio de las socieda des anarquistas que existen en la actualidad carece de interés para el mundo contemporáneo. Después de todo, ¿acaso no estamos hablando de un puñado de primitivos?

Para los anarquistas que están familiarizados con la an tropología, los argumentos resultan harto conocidos. El diá logo típico vendría a ser algo así:

Escéptico: Bueno, me tomaría más en serio la idea de anarquismo si me dieses alguna razón por la que pudiera funcionar. ¿Puedes nombrarme un único ejemplo viable de sociedad que no haya tenido gobierno?

Anarquista: Por supuesto. Ha habido miles, pero te puedo nombrar las primeras que me vengan a la cabeza: los bororo, los baining, los onondaga, los wintu, los ema, los tallensi, los vezo...

Escéptico: ¡Pero si son todos un puñado de primitivos! Me refiero a anarquismo en una sociedad moderna, tec nológica.

Anarquista: De acuerdo. Ha habido todo tipo de ex perimentos exitosos: en la autogestión obrera, por ejem plo la cooperativa de Mondragón; proyectos económicos basados en la idea del don, como Linux; todo tipo de or ganizaciones políticas basadas en el consenso y la demo cracia directa...

Escéptico: Claro, claro, pero son ejemplos poco repre sentativos y aislados. Me refiero a sociedades enteras.

Anarquista: Bueno, no es que la gente no lo haya in tentado. Fíjate en la Comuna de París, en la revolución en la España republicana...

Escéptico: Sí, ¡y mira lo que les pasó! ¡Los mataron a todos!

Los dados están trucados, es imposible ganar. Porque cuando el escéptico habla de «sociedad», en realidad se refie re a «Estado» o incluso a un «Estado-nación». Como nadie va a dar un ejemplo de un Estado anarquista, lo cual sería una contradicción terminológica, en realidad lo que se nos pide es un ejemplo de un Estado-nación moderno al que de algún modo se le haya extirpado el Gobierno. Por poner un ejemplo al azar, como si el Gobierno de Canadá hubiera sido derroca do o abolido y no reemplazado por ningún otro, y en su lugar los ciudadanos canadienses se empezaran a organizar en co lectividades libertarias. Obviamente, jamás se permitiría algo así. En el pasado, siempre que ocurrió algo similar —la Co muna de París y la guerra civil española son ejemplos excelen tes— todos los políticos de los Estados vecinos se apresura ron a dejar sus diferencias aparte hasta lograr detener y acabar con todos los responsables de dicha situación.

Existe una solución, que es aceptar que las formas anar quistas de organización no se parecerían en nada a un Estado, que implicarían una incontable variedad de comunidades, asociaciones, redes y proyectos, a cualquier escala concebible, superponiéndose y cruzándose de todas las formas imagina bles y, probablemente, de muchas que no podamos siquiera imaginar. Algunas serán muy locales, otras globales. Quizá lo único que tengan en común es el hecho de no tener nada que ver ni con el uso de armas ni con mandar a los demás callar y obedecer. Y, dado que los anarquistas no persiguen la toma del poder en un territorio nacional, el proceso de sustitución de un sistema por otro no adoptará la forma de un cataclismo revolucionario repentino, como la toma de la Bastilla o el asal to al Palacio de Invierno, sino que será necesariamente gra dual, la creación de formas alternativas de organización a es cala mundial, de nuevas formas de comunicación, de nuevos modos de organizar la vida menos alienados que harán que los modos de vida actuales nos parezcan, finalmente, estúpidos e innecesarios. Esto significará, al mismo tiempo, que existen numerosos ejemplos de anarquismo viable: casi todas las for mas de organización disponen de alguno, en la medida que no han sido impuestas por una autoridad superior, desde las ban das klezmer hasta el servicio internacional de correos.

Desgraciadamente, este argumento no satisface a la ma yoría de escépticos. Quieren «sociedades». De modo

que uno se ve obligado a rebuscar en los registros históricos y etno gráficos entidades semejantes a Estados-nación (un pueblo que hable una lengua común, que viva dentro de unos límites territoriales, que reconozca un conjunto común de principios legales...), pero que carezca de aparato estatal (lo que, si guiendo a Weber, se puede definir más o menos como: un grupo de personas que reivindican, al menos cuando están juntas y en cumplimiento de sus funciones oficiales, el uso legítimo y exclusivo de la violencia). También se pueden en contrar, si uno lo desea, comunidades relativamente peque ñas de estas características alejadas en el tiempo y el espacio. Pero entonces el argumento es que, precisamente por este motivo, tampoco sirven.

Así que volvemos al problema inicial. Se asume que hay una ruptura absoluta entre el mundo en el que vivimos y el mundo que habitan aquellos que identificamos como «primi tivos», «tribales» o incluso «campesinos». Los antropólogos no son los responsables: llevamos décadas intentando con vencer a la gente de que no existe nada que sea «primitivo», que las «sociedades simples» no son en absoluto simples, que jamás han vivido en un aislamiento temporal, que no tiene sentido hablar de la existencia de sistemas sociales más o me nos desarrollados, pero hasta el momento no hemos hecho grandes progresos. Resulta prácticamente imposible conven cer al norteamericano medio de que un puñado de amazóni cos podría tener algo que enseñarles, más allá de la necesi dad de abandonar la civilización moderna e ir a vivir a la Amazonia, y el motivo es que creen hallarse en un mundo absolutamente diferente. Y nuevamente, aunque resulte raro, esto sucede debido a nuestra forma de pensar las revo luciones.

Dejadme retomar el argumento que esbocé en el último capítulo e intentar explicar por qué creo que esto es cierto:

> **un manifiesto relativamente breve sobre el concepto de revolución:** El término «revolución» está tan degradado por su uso continuado en el lenguaje común que se emplea para prácticamente cualquier cosa. Cada semana se producen nuevas revoluciones: revoluciones financieras, cibernéticas, médicas o en Internet, cada vez que alguien inventa algún nuevo dispositivo de software.

Esta retórica es posible porque la definición tradicional de revolución siempre ha implicado un cambio en la naturaleza de un paradigma: una ruptura clara en la naturaleza de la realidad social tras la cual todo cambia y ya no sirven las viejas categorías. Es también gracias a esta definición que es posible afirmar que el mundo moderno es el resultado de dos «revoluciones»: la Revolución francesa y la Revolución industrial, a pesar de que no tienen nada en común, excepto el hecho de haber supuesto una ruptura con lo anterior. Un resultado inesperado de esto es, como señala Ellen Meskins Wood, que tengamos la costumbre de hablar sobre la «Modernidad» como si resultara de la combinación de la economía británica del laissez faire y el Gobierno republicano francés, a pesar de que jamás se dieron de forma conjunta. La Revolución industrial se produjo bajo una extraña constitución, anticuada y aún muy medieval, mientras que la Francia del XIX fue cualquier cosa menos un laissez faire.

(El atractivo que la Revolución rusa ejerció durante un tiempo en el «mundo en desarrollo» parece derivar del hecho de que es un ejemplo en que ambos tipos de revolución parecen converger: una toma del poder nacional que condujo a una rápida industrialización. Como resultado de ello, casi todos los gobiernos del siglo XX en el Sur global que querían ponerse económicamente al día respecto a los poderes industriales también debían presentarse como regímenes revolucionarios.)

Si existe un error lógico en todo esto es creer que el cambio social e incluso el tecnológico funcionan del mismo modo que lo que Thomas Kuhn denominó «la estructura de las revoluciones científicas». Kuhn se refiere a acontecimientos como el cambio del universo newtoniano al einsteiniano: de repente hay un avance muy importante tras el cual el universo es diferente.

Aplicado a algo que no sean las revoluciones científicas, implica que en realidad el mundo siempre ha sido equivalente a nuestro conocimiento del mismo,

y en el momento en que modificamos los principios sobre los que se basa nuestro conocimiento, la realidad también cambia. Los psicólogos del desarrollo afirman que es supuestamente en nuestra más tierna infancia cuando superamos ese tipo de error intelectual básico, aunque al parecer esto solo le ocurre a muy poca gente.

De hecho, el mundo no tiene por qué ajustarse a nuestras expectativas, y en la medida en que la «reali dad» se refiera a algo, se referirá justamente a aquello que jamás podrán abarcar nuestras construcciones imaginarias. Las totalidades, en particular, son siempre criaturas de la imaginación. Las naciones, las socieda des, las ideologías, los sistemas cerrados… nada de ello existe realmente. La realidad es muchísimo más com pleja, incluso cuando la fe en su existencia es una fuer za social innegable. No es extraño que el hábito de definir el mundo, o la sociedad, como un sistema to talizador (en el que cada elemento es significativo úni camente en relación con los demás) tienda a conducir casi de forma inevitable a considerar las revoluciones rupturas catastróficas. Porque, después de todo, ¿cómo podría un sistema completamente nuevo reemplazar a un sistema totalizador sino por medio de un cataclis mo? La historia humana se convierte así en una serie de revoluciones: la revolución neolítica, la revolución industrial, la revolución de la información, etc., y el sue ño político acaba tomando el control sobre el proceso hasta el punto de que podemos causar una ruptura de esta naturaleza, un avance momentáneo que no se pro ducirá por sí solo sino como resultado de una voluntad colectiva. «La revolución», para ser más exactos.

Por lo tanto, no es sorprendente que, cuando los pensadores radicales sintieron que tenían que abando nar su sueño, su primera reacción fuera redoblar sus esfuerzos por identificar las revoluciones en curso, hasta el punto de que, según Paul Virilio, la ruptura es nuestro estado permanente; o que para alguien como Jean Baudrillard, ahora cada par de años el mundo cambie por completo, es decir, cada vez que se le ocurre una nueva idea.

Este no es un llamamiento a un rechazo rotundo de semejantes totalidades imaginarias —aun asumiendo que esto fuese posible, que probablemente no lo es—, ya que quizá sean una herramienta necesaria del pen samiento humano. Es un llamamiento a tener siempre muy presente justo eso: que se trata de herramientas del pensamiento. Por ejemplo, resulta muy bueno po der preguntar «tras la revolución, ¿cómo organizare mos el transporte de masa?», «¿quién financiará la in vestigación científica?» o, incluso, «tras la revolución, ¿creéis que todavía existirán las revistas de moda?». El concepto es un instrumento mental útil, aunque reco nozcamos que, en realidad, a no ser que queramos ma sacrar a miles de personas (e incluso de ser así), la re volución jamás será una ruptura tan clara como podría hacerlo creer esa sola palabra.

Entonces, ¿en qué consistirá? Ya he hecho algunas sugerencias. Una revolución a escala mundial llevará mucho tiempo, pero podemos estar de acuerdo en que ya está empezando a ocurrir. La forma más sencilla de cambiar nuestra perspectiva es dejando de pensar en la revolución como si de una cosa se tratara —«la» re volución, la gran ruptura radical— y empezar a pre guntarnos: «¿qué es una acción revolucionaria?». Po demos proponer que una acción revolucionaria es cualquier acción colectiva que rechace, y por tanto confronte, cualquier forma de poder o dominación y al hacerlo reconstituya las relaciones sociales bajo esa nueva perspectiva, incluso dentro de la colectividad.

El objetivo de una acción revolucionaria no tiene por qué ser necesariamente derrocar gobiernos. Por ejem plo, los intentos de crear comunidades autónomas frente al poder (empleando la definición de Castoria dis: aquellas que se constituyen a sí mismas, crean sus propias normas o principios de acción colectivamente y los reexaminan continuamente) serían por defini ción actos revolucionarios. Y la historia nos demuestra que la acumulación continua de actos de esta naturale za puede cambiar (casi) todo.

No soy el primero en ofrecer una argumentación de este tipo, esta visión es el corolario inevitable cuando se deja de pensar en términos de estructura del Estado y en la toma del poder estatal. Lo que deseo enfatizar aquí es su impacto en nuestro modo de pensar la historia.

UN EXPERIMENTO DEL PENSAMIENTO O DERRIBANDO MUROS

Lo que propongo, esencialmente, es que nos impliquemos en una especie de experimento mental. ¿Y si, como afirma Bruno Latour en una de sus obras, «jamás hubiéramos sido modernos»? ¿Y si jamás hubiera habido una ruptura funda mental y, por lo tanto, no estuviésemos viviendo en un uni verso moral, social y político esencialmente diferente al de los piaroa, los tiv o los malgaches rurales?

Hay un millón de formas diferentes de definir la «Modernidad». Según algunos, el concepto hace referencia sobre todo a la ciencia y la tecnología, mientras que para otros es una cuestión de individualismo o bien de capitalismo, racio nalidad burocrática o alienación, o un ideal de libertad de un tipo u otro. Pero se defina como se defina, casi todo el mundo está de acuerdo en que en algún momento entre los siglos XVI, XVII o XVIII, tuvo lugar una Gran Transformación en Europa occidental y en sus colonias y que, a resultas de ello, nos convertimos en «modernos». Y que una vez convertidos, nos transformamos en un tipo de criatura totalmente dife rente a todo lo anterior.

¿Y si nos deshiciéramos de todo este aparato? ¿Y si derri báramos el muro? ¿Y si aceptásemos que los pueblos que Co lón o Vasco de Gama «descubrieron» en sus expediciones éramos nosotros? O, ciertamente, al menos más «nosotros» que lo que Colón o Vasco de Gama jamás fueron.

No estoy diciendo que no haya cambiado esencialmente nada en quinientos años, ni tampoco que las diferencias cul turales no sean importantes. En cierto sentido, todos, cada comunidad, cada individuo, vive en su propio universo único. Por «derribar muros» me refiero sobre todo a acabar con la presunción arrogante e irreflexiva de que no tenemos nada en común con el 98% de la gente que ha existido, de modo que no tenemos ni que tenerla en cuenta. Ya que, después de todo, si asumimos que ha habido una ruptura radical, la única cues tión teórica que

uno se puede plantear es alguna variante de «¿qué nos hace tan especiales?». Una vez nos deshagamos de dichas presunciones, quizá nos percatemos de que no somos tan especiales como nos gusta creer y podamos entonces em pezar a pensar en qué ha cambiado realmente y qué no.

> **Un ejemplo:** Durante mucho tiempo ha habido un debate sobre cuál era la ventaja particular de «Occidente», como les ha gustado autodenominarse a Europa occidental y sus colonias, sobre el resto del mundo, que le había permitido conquistar gran parte de éste en los cuatro cientos años que separan 1500 de 1900. ¿Fue un siste ma económico más eficiente? ¿Una tradición militar superior? ¿Tenía algo que ver con el cristianismo o el protestantismo, o con un espíritu de cuestionamiento racionalista? ¿Era una simple cuestión de tecnología? ¿O más bien tenía que ver con una estructura familiar más individualista? ¿Una combinación de todos estos factores, quizá? En gran medida, la sociología históri ca occidental se ha dedicado a resolver este problema. Que solo muy recientemente los expertos hayan suge rido que quizá Europa occidental no tuviera ninguna ventaja especial, es un signo de lo profundamente arraigadas que están estas creencias. La tecnología eu ropea, las estructuras económicas y sociales, la organi zación estatal y todo lo demás no estaban de ningún modo más «avanzadas» en 1450 en Europa que en Egipto, Bengala, Fujian o cualquier otra parte urbani zada del Viejo Mundo en aquella época. Europa quizá fuera a la cabeza en determinadas áreas (por ejemplo, técnicas de guerra naval, algunas formas de banca), pero se quedaba significativamente atrás en otras (as tronomía, jurisprudencia, técnicas de guerra terres tre). Quizá no hubiera ninguna ventaja secreta. Proba blemente se tratase de una coincidencia. Europa occidental se encontraba en la parte mejor situada del Viejo Mundo para navegar hacia el Nuevo; los prime ros que lo hicieron tuvieron la enorme fortuna de en contrar tierras muy ricas pobladas por gente que vivía en la Edad de Piedra que, indefensa, empezaría a mo rirse, muy convenientemente, poco después de

los pri meros contactos. La bonanza resultante y la ventaja demográfica que supuso disponer de tierras donde co locar el exceso de población constituyeron elementos clave para los posteriores éxitos de los poderes euro peos. A partir de ahí les será posible cerrar la industria textil india (mucho más eficiente) y crear un espacio para una revolución industrial y, en general, saquear y dominar Asia hasta tal punto que en términos tecnoló gicos, particularmente de tecnología industrial y mili tar, ésta quedaría muy regazada.

Durante los últimos años, muchos autores (Blaut, Goody, Pommeranz, Gunder Frank) han desarrollado argumentos similares. Se trata de un argumento de origen moral, un ataque a la arrogancia occidental. Y como tal es extremadamente importante. El único problema que presenta, en términos morales, es que tiende a confundir medios y predisposición. En otras palabras, se basa en la asunción que los historiadores occidentales no se equivocaban al afirmar que inde pendientemente de qué hizo posible que los europeos desposeyeran, secuestraran, esclavizaran y extermina ran a millones de seres humanos, era una muestra de superioridad y, por lo tanto, fuese lo que fuese, hubiera sido insultante de cara a los no-occidentales sugerir que ellos en su caso no hubieran procedido así. A mí me parece mucho más insultante sugerir que cualquie ra hubiera actuado igual que los europeos del siglo XVI y XVII, por ejemplo, despoblando grandes regio nes de los Andes o de México central, condenando a sus habitantes a morir extenuados en las minas o se cuestrando a una parte importante de la población africana para llevarla a morir en las plantaciones de azúcar, a no ser que se contara con evidencias para de mostrar sus inclinaciones genocidas. De hecho, parece que existen muchos ejemplos de pueblos cuya posición les hubiera permitido causar estragos similares a esca la mundial —es el caso de la dinastía Ming en el siglo XV—, pero que no lo hicieron, no por una cuestión de escrúpulos, sino porque, para empezar, jamás se les hubiera ocurrido actuar de este modo.

> En el fondo, y aunque parezca extraño, todo es cuestión de cómo se defina el capitalismo. Casi todos los autores citados anteriormente tienden a considerar el capitalismo como otro logro más reivindicado por los occidentales, y por consiguiente, lo definen (igual que los capitalistas) como una cuestión de comercio y de instrumentos financieros. Pero esa voluntad de si tuar el beneficio por encima de cualquier otra preocupación humana, que condujo a los europeos a despo blar regiones enteras del mundo con el objeto de acumular la máxima cantidad de plata o de azúcar en el mercado, era ciertamente otra cosa. Creo que se me rece un nombre propio. Por esta razón considero que es preferible continuar definiendo el capitalismo como reclaman sus opositores, como un sistema fundado en la conexión entre el régimen salarial y el principio eterno de búsqueda del propio beneficio. Esto nos per mite argumentar que fue en su origen una extraña per versión de la lógica comercial normal que se desarrolló en un rincón del mundo, previamente bastante bárba ro, y que impulsó a sus habitantes a comportarse de una forma que en otras circunstancias se hubiera con siderado atroz. Insisto en que esto no significa que de bamos estar de acuerdo con la premisa de que, una vez surgido el capitalismo, se convirtió instantáneamente en un sistema totalizador y que todo lo que ocurrió a partir de ese momento solo se puede entender en rela ción con él. Pero señala uno de los ejes a partir de los cuales se puede empezar a plantear qué es lo que ha cambiado en la actualidad.

Imaginémonos pues que, Occidente, lo definamos como lo definamos, nunca ha sido nada especial y que, además, no ha habido ninguna ruptura radical en la historia humana. Na die puede negar que ha habido enormes cambios cuantitati vos: la cantidad de energía consumida, la velocidad a la que los humanos podemos viajar, el número de libros editados y leídos, todo ello ha crecido exponencialmente. Pero ponga mos por caso que todos estos cambios cuantitativos, en sí mismos, no impliquen necesariamente un cambio de cuali dad: no vivimos en una sociedad radicalmente diferente

a cualquier otra anterior, la existencia de fábricas o de microchips no significa que la naturaleza esencial de las posibilidades políticas y sociales haya cambiado. O, para ser más precisos, quizá Occidente haya introducido nuevas posibilidades, pero no ha eliminado ninguna de las viejas.

Lo primero que se descubre cuando se intenta pensar así es lo extremadamente difícil que es. Se debe sortear la infinita multitud de artilugios y trucos intelectuales que han creado un muro de separación alrededor de las sociedades «modernas». Permitidme un ejemplo. Es habitual la distinción entre las denominadas «sociedades basadas en el parentesco» y las modernas, que se consideran basadas en instituciones impersonales como el mercado o el Estado. Las sociedades que tradicionalmente han estudiado los antropólogos tienen sistemas de parentesco. Se organizan en grupos de descendencia —linajes o clanes, o mitades o ramas— que trazan la descendencia a partir de ancestros comunes, viven sobre todo en territorios ancestrales y se consideran «tipos» similares de gente, una idea que normalmente se expresa en lenguajes físicos de carne, hueso, sangre o piel. A menudo los sistemas de parentesco se convierten en la base de la desigualdad social en la medida que algunos grupos se consideran mejor que otros, como por ejemplo en los sistemas de castas. El parentesco siempre define el papel del sexo y el matrimonio y la herencia de la propiedad a través de las generaciones.

El término «basado en el parentesco» se utiliza a menudo del mismo modo que se solía emplear la palabra «primitivo»; se trata de sociedades exóticas que no se parecen en nada a las nuestras. (Por eso es necesaria la antropología, para estu diarlas. La economía y la sociología, que son disciplinas com pletamente diferentes, ya se encargarán de estudiar las socie dades modernas.) Pero casualmente la misma gente que emplea este argumento da por sentado que la mayoría de los principales problemas de nuestra sociedad «moderna» (o «posmoderna»: para lo que nos interesa es exactamente lo mismo) están relacionados con la raza, la clase o el género. En otras palabras, precisamente con la naturaleza de nuestro sistema de parentesco.

Después de todo, ¿qué quiere decir que la mayoría de los norteamericanos creen que el mundo se divide en «razas»? Significa que creen que se divide en grupos que comparten un mismo ascendente y origen geográfico, y que por eso se

consideran gente de diferente «tipo», idea que se expresa nor malmente a través de la sangre y la piel; y que el sistema re sultante regula el sexo, el matrimonio y la herencia de la pro piedad y, por lo tanto, crea y mantiene las desigualdades sociales. Estamos hablando de algo muy parecido al sistema de clanes, solo que a una escala global. Se puede objetar que hay muchos matrimonios interraciales y aún más sexo inte rracial, pero entonces eso sería lo máximo a lo que podría mos aspirar. Los estudios estadísticos siempre muestran que, incluso en las sociedades «tradicionales» como los nambik wara o los arapesh, al menos un 5-10% de los jóvenes se ca san con quien no deberían. Estadísticamente, ambos fenóme nos tienen una importancia similar. Respecto a la clase social, es un poco más complejo, dado que las fronteras son menos claras. Pero la principal diferencia entre la clase go bernante y el conjunto de personas que han ascendido social mente es, precisamente, el parentesco: la habilidad de casar a los hijos de forma adecuada y transferir las prerrogativas de las que uno goza a su propia descendencia. También la gente se casa a pesar de las diferencias de clase, pero no es muy común. Y mientras la mayoría de los norteamericanos consi dera que éste es un país de gran movilidad social, cuando se les pide ejemplos lo máximo que ofrecen es un puñado de historias de pobres que se han hecho ricos. Es imposible en contrar ningún ejemplo de un norteamericano que naciera rico y terminara viviendo de la beneficencia del Estado. De modo que nos encontramos con el hecho, familiar para cual quiera que haya estudiado historia, que las élites gobernantes (excepto las polígamas) jamás son capaces de reproducirse demográficamente por lo que siempre necesitan reclutar san gre nueva (y si son polígamas, por supuesto, eso se convierte en una forma de movilidad social). Las relaciones de género son, sin lugar a dudas, la base sobre la se que sustenta el parentesco.

¿QUÉ HARÍA FALTA PARA DERRIBAR ESOS MUROS?

Yo diría que mucho. Demasiada gente ha invertido dema siado en su mantenimiento. Y esto incluye, por cierto, a los anarquistas. Al menos en Estados Unidos, los anarquistas que se toman más en serio la antropología son los primiti vistas, una facción pequeña pero ruidosa que afirma que el único modo de volver a encarrilar a la humanidad es aban

donando por completo la Modernidad. Inspirados en el en sayo de Marshall Sahlins La sociedad de la abundancia primitiva, afirman que hubo un tiempo en el que no existieron ni la alienación ni la desigualdad, en que todos los pueblos eran cazadores-recolectores anarquistas y que, por lo tanto, la auténtica liberación pasa por el abandono de la «civilización» y el retorno al Paleolítico Superior o, por lo menos, al inicio de la Edad del Hierro. De hecho, lo desconocemos prácticamente todo sobre el Paleolítico, aparte de lo que podemos inferir del estudio de algunos cráneos (por ejemplo, que tenían mejor dentadura o que morían con más frecuencia como consecuencia de heridas traumáticas en la cabeza). Pero lo que observamos a partir de las etnografías más recientes es que existe una variedad infinita de formas sociales. Había sociedades cazadoras-recolectoras con nobles y esclavos y sociedades agrarias extremadamente igualitarias. Incluso en las áreas favorecidas del Amazonas de Clastres, junto a grupos descritos merecidamente como anarquistas, como los piaroa, coexistían otros que eran todo lo contrario (por ejemplo, los belicosos sherente). Y las «sociedades» están en constante transformación, avanzando y retrocediendo entre lo que consideramos diferentes estadios evolutivos.

No creo que represente una gran pérdida reconocer que los humanos jamás hemos vivido en el jardín del Edén. Derribar los muros existentes implica que nuestra historia pueda ser utilizada como un recurso mucho más interesante, ya que opera en dos sentidos. No solo seguimos teniendo parentesco (y cosmología) en nuestras sociedades industriales; en otras sociedades se producen movimientos sociales y revoluciones. Esto significa, entre otras cosas, que ya no es necesario que los teóricos radicales sigan estudiando sine die los mismos escasos doscientos años de historia revolucionaria.

> Entre los siglos XVI y XIX, la costa oeste de Madagascar estuvo dividida en una serie de reinados vinculados a la dinastía Maroantsetra. Sus súbditos eran conocidos colectivamente como los sakalava. En el no roeste de la isla existe hoy en día un «grupo étnico» localizado en una zona del país montañosa y de bastan te difícil acceso y conocido como los tsimihety. La pa labra significa literalmente «los que nunca se cortan el pelo» y alude a la costumbre sakalava de que todos los varones se

rapaban el pelo al cero en señal de duelo cuando moría un rey. Los tsimihety eran los rebeldes que se negaban a reconocer la autoridad de la monar quía sakalava, y cuyas prácticas y organización sociales se han caracterizado hasta la actualidad por su firme igualitarismo. Son, en otras palabras, los anarquistas del noroeste de Madagascar. Hasta el día de hoy han conservado la reputación de ser maestros en el arte de la evasión: bajo los franceses, los administradores se quejaban de que enviaban delegaciones para reclutar trabajadores con el fin de construir una carretera cerca de un pueblo tsimihety, negociando las condiciones con adultos aparentemente dispuestos a colaborar, y que volvían con el equipo al cabo de una semana solo para descubrir que el pueblo había sido completamen te abandonado. Todos los habitantes se habían ido a vivir con familiares de otras partes del país.

Lo que me interesa básicamente aquí es el principio de lo que se conoce hoy como «etnogénesis». En la actualidad, se considera a los tsimihety un foko —un pueblo o grupo étnico—, pero su identidad es el resultado de un proyecto políti co. El deseo de vivir libres de la dominación sakalava se tra dujo en el deseo de vivir en una sociedad libre de marcadores de jerarquía, un deseo que impregnó todas las instituciones sociales desde las asambleas populares a los ritos mortuorios. Este deseo se institucionalizó como forma de vida de una comunidad que, a un mismo tiempo, empezó a ser considera da como una «especie» particular de pueblo, un grupo étni co, un pueblo al que, además, debido a su tendencia a la en dogamia, se le consideró unido por ancestros comunes. Es más fácil ver este proceso en un lugar como Madagascar, donde casi todo el mundo habla el mismo idioma. Pero dudo que sea tan poco frecuente. Los estudios sobre la etnogénesis son relativamente recientes, pero cada vez resulta más evi dente que gran parte de la historia humana se ha caracteri zado por un cambio social continuo. En lugar de grupos int emporales viviendo durante miles de años en territorios ancestrales, se han estado creando grupos nuevos y disol viendo los viejos todo el tiempo. Muchos de los grupos que hemos descrito como tribus, naciones o grupos étnicos, eran en su origen proyectos colectivos de algún tipo. En el caso

de los tsimihety se trata de un proyecto revolucionario, al menos en el sentido que le he dado a este concepto aquí: un rechazo consciente de ciertas formas de poder político global que lle va a un grupo a replantearse y reorganizar el modo en que se relacionan entre sí en un nivel cotidiano. La mayoría no lo son. Algunos son igualitarios, otros fomentan una cierta vi sión de la autoridad o la jerarquía. Aun así, se trata de grupos que encajan bastante bien con lo que hemos definido como movimiento social, solo que, al no existir panfletos, mítines ni manifiestos, los medios a través de los cuales se podían crear y reivindicar nuevas formas de (lo que hemos denomi nado) vida social, económica o política —de lograr otras formas de valor— eran diferentes: se expresaban, literal o figu rativamente, en los modos de esculpir el cuerpo, en la música y los rituales, en la comida y la ropa, en las formas de relacio narse con los muertos. Pero en parte como resultado de ello, con el tiempo, lo que en un momento dado fueron proyectos se convirtieron en identidades que incluso mostraban su con tinuidad con la naturaleza. Se osificaron y se convirtieron en verdades manifiestas o en propiedades colectivas.

Sin duda, se podría inventar una disciplina totalmente nueva para entender por qué ocurre esto: un proceso en algu nos sentidos análogo a la «rutinización del carisma» de We ber, lleno de estrategias, cambios de rumbo, despilfarro de energía... Espacios sociales que son, en esencia, escenarios para el reconocimiento de ciertas formas de valor, se pueden convertir en fronteras que defender; representaciones y me dios de valor se convierten en poderes divinos en sí mismos; los momentos de creación en conmemoración; los restos osi ficados de los movimientos de liberación pueden terminar, en manos de los Estados, transformados en lo que denomina mos «nacionalismos» que se movilizan para recabar el apoyo a la maquinaria estatal o bien para devenir la base de nuevos movimientos sociales de oposición.

Creo que lo importante aquí es que esta petrificación no solo afecta a los proyectos sociales; también le puede suceder a los propios Estados. Se trata de un fenómeno que los teóri cos del conflicto social pocas veces han sabido apreciar.

Como era de esperar, cuando la Administración colonial francesa se estableció en Madagascar empezó a dividir a la población en una serie de «tribus»: meri na, betsileo, bara, sakalava, vezo, tsimihety, etc. Como existen pocas diferencias en la lengua, es mucho más sencillo en este caso que en otros discernir qué princi pios se emplearon para estas divisiones. Algunos son políticos. Se define a los sakalava como súbditos de la dinastía Maroantsetra (que estableció al menos tres reinos a lo largo de la costa oeste). Los tsimihety son quienes le negaron su lealtad. Los denominados «merina» eran gentes de las tierras altas originariamente unidos por su lealtad a un rey llamado Andrianam poinimerina; los súbditos de otros reinos de las tierras altas, más al sur, que los merina conquistaron poco después, son conocidos colectivamente como los betsi leo. Algunos nombres están relacionados con el lugar donde vive la gente o de qué vive: los tanala son «el pueblo del bosque» en la costa este; en la costa oeste los mikea son cazadores y recolectores y los vezo pes cadores. Pero incluso en estos casos hay normalmente elementos políticos: los vezo coexistían con las monar quías sakalava pero, igual que los tsimihety, se mante nían independientes porque, como cuenta la leyenda, cada vez que oían que los representantes reales esta ban de camino se subían a sus canoas y permanecían alejados de la costa hasta que éstos se marchaban. Los poblados pesqueros que se rindieron se convirtieron en sakalava, no en vezo.

Los merina, sakalava y betsileo son con diferencia los más numerosos. Así que la mayoría de los malga ches se definen no por sus lealtades políticas, sino por las lealtades profesadas por sus ancestros allá por 1775 o 1800. Lo que resulta interesante es saber qué pasó con estas identidades cuando dejaron de existir los re yes. Los merina y los betsileo representan dos opcio nes opuestas.

Muchos de estos antiguos reinos eran poco más que sistemas institucionalizados de extorsión. El pue blo participaba en la política mediante un trabajo ri tual: por ejemplo, cada clan tenía asignado un rol

> es pecífico en la construcción de los palacios reales o las tumbas. Bajo el reinado Merina este sistema incurrió en tantos abusos que cuando llegaron los franceses era objeto del mayor descrédito y las leyes, como ya he mencionado con anterioridad, se identificaban con la esclavitud y el trabajo forzado. En consecuencia, hoy los «merina» solo existen sobre el papel. Es difícil en contrar a alguien que se defina a sí mismo de ese modo, excepto quizá en los trabajos que escriben los niños en la escuela. Los sakalava son otra historia. Continúan existiendo como una identidad viva en la costa oeste que sigue identificando a los seguidores de la dinastía Maroantsetra. Pero durante los aproximadamente úl timos ciento cincuenta años, las lealtades primeras de la mayoría de los sakalava se dirigen a los miembros ya muertos de esa dinastía. Mientras por una parte se ig nora a los reyes vivos, por otra las tumbas de los anti guos reyes se reconstruyen y redecoran una y otra vez gracias a grandes proyectos comunales, y ser sakalava consiste precisamente en eso. Y los reyes muertos si guen transmitiendo sus deseos a los vivos a través de médiums espirituales que normalmente son ancianas de origen plebeyo.

Tampoco en otras partes de Madagascar nadie parece tomarse en serio a las autoridades a menos que estén muertas. Quizá el caso sakalava no sea tan extraordinario, pero pone de manifiesto una forma muy común de evitar los efectos di rectos del poder: si uno no puede ponerse fuera de su alcan ce, como los vezo o los tsimihety, puede al menos intentar fosilizarlo. En el caso de los sakalava la osificación del Esta do es bastante literal: aquellos reyes que todavía son venera dos adoptan la forma física de reliquias reales convirtiéndo se, literalmente, en dientes y huesos. Pero este hábito es bastante más común de lo que nos podríamos imaginar.

Kajsia Eckholm, por ejemplo, ha sugerido recientemente que el tipo de monarquía divina sobre la que escribió Sir Ja mes Frazer en La rama dorada, en que los reyes estaban ro deados de rituales y tabúes (no podían tocar la tierra, no po dían ver el sol...), no se refería, como hasta ahora habíamos creído, a una forma arcaica de monarquía, sino en la mayoría de los casos a una forma muy tardía.

Pone como ejemplo la monarquía del Congo, pues cuando los portugueses hicieron su primera aparición en la zona a finales del siglo XV, pudieron comprobar que no estaba me nos ritualizada que las monarquías española o portuguesa de la misma época. Existía una cierta dosis de ceremonial en la corte pero que apenas afectaba a la forma de gobierno. No sería hasta más tarde, cuando estalló la guerra civil y el reino se dividió en fragmentos cada vez más pequeños, que los go bernantes se convirtieron en seres sagrados. Se crearon ri tuales muy elaborados, se multiplicaron las restricciones has ta que al final hubo incluso «reyes» confinados en pequeños edificios o literalmente castrados en el momento de acceder al trono. En consecuencia, gobernaron muy poco, de hecho la mayor parte de Bakongo se convirtió en un extenso sistema de autogobierno, aunque muy conflictivo, atrapado en la ma raña del tráfico de esclavos.

¿Qué importancia tiene todo esto para la actualidad? A mí me parece que mucha. Durante las dos últimas décadas, los pensadores autónomos italianos han desarrollado una teoría de lo que han denominado el «éxodo» revolucionario. Esta teoría está en parte inspirada en el propio contexto ita liano, en el amplio rechazo de los jóvenes al trabajo en las fábricas, la proliferación de okupaciones y de centros sociales okupados en muchas ciudades italianas, etc. Esta Italia pare ce haber funcionado como una especie de laboratorio para movimientos sociales futuros, anticipando tendencias que ahora se empiezan a observar a una escala global.

La teoría del éxodo propone que la forma más efectiva de oponerse al capitalismo y al Estado liberal no es a través de la confrontación directa sino de lo que Paolo Virno ha llama do una «retirada emprendedora», una defección de masa pro tagonizada por quienes desean crear nuevas formas de comu nidad. solo hace falta repasar un poco la historia para darse cuenta de que los movimientos de resistencia popular más exitosos han adoptado precisamente esta forma. Su objetivo no ha sido la toma del poder (lo que normalmente conduce a la muerte o a convertirse a menudo en una variante si cabe más monstruosa de aquello que se pretendía combatir), sino una u otra estrategia para situarse fuera de su alcance, emi grando, desertando, creando nuevas comunidades. Un histo riador también autónomo, Yann Moulier Boutang, ha llega do incluso a afirmar que la historia del capitalismo es la historia de los intentos de resolver el problema de la movili

dad obrera —la incansable creación de instituciones como los contratos de aprendizaje, la esclavitud, los sistemas de cu líes, los trabajadores contratados, los guest workers (trabaja dores invitados) e innumerables formas de control de las fronteras—, puesto que si alguna vez se hiciera realidad la propia versión fantasiosa del sistema, según la cual los traba jadores serían libres para vender o no su fuerza de trabajo, todo el sistema se vendría abajo. Es precisamente por este motivo que una de las reivindicaciones más consistentes de los elementos radicales del movimiento de la globalización, desde los autónomos italianos hasta los anarquistas norte americanos, ha sido siempre la libertad global de movimien to, «una verdadera globalización», la destrucción de las fron teras y un derribo general de los muros.

Este derribo de los muros conceptuales que he propuesto aquí nos permite no solo confirmar la importancia de la de fección, sino que nos asegura una concepción infinitamente más enriquecedora de como pueden funcionar las formas al ternativas de acción revolucionaria. Ésta es una historia aún por escribir, pero podemos divisar ya algunos destellos. Peter Lamborn Wilson ha producido algunos de los más brillantes, con una serie de ensayos que incluyen reflexiones sobre el fin de las culturas hopewell y del Misisipi en gran parte del este de Norteamérica. Estas sociedades estaban en apariencia do minadas por una élite de sacerdotes, basadas en un sistema social de castas y sacrificios humanos, que desaparecerían misteriosamente para dar paso a sociedades cazadoras-reco lectoras y agrícolas mucho más igualitarias. Él sugiere, cosa que me parece muy interesante, que la famosa identificación de los nativos americanos con la naturaleza quizá no fuera en realidad una reacción a los valores europeos, sino una posibi lidad dialéctica inherente a sus sociedades, de las que habían huido de forma consciente. La historia continúa con la deser ción de los colonos de Jamestown, un grupo de sirvientes abandonados por sus amos en la que fuera la primera colonia de Virginia y que terminaron por convertirse, al parecer, en indios; prosigue luego con una serie de interminables «uto pías» piratas en las que los renegados británicos se unían a los corsarios musulmanes o bien a comunidades nativas des de la Española a Madagascar, pasando por repúblicas «trirra ciales» clandestinas fundadas por cimarrones en los márge nes de las colonias europeas, o por antinomianos, y otros enclaves libertarios poco conocidos, diseminados por todo

el continente mucho antes de que los shakers y fourieristas crearan sus famosas «comunidades intencionales» en el siglo XIX.

La mayoría de estas pequeñas utopías eran incluso más marginales que los vezo o los tsimihety en Madagascar, pero todas terminaron desapareciendo con el tiempo. Esto nos lleva a preguntarnos cómo neutralizar el aparato estatal en ausencia de una política de confrontación directa. Sin duda, algunos Estados y élites corporativas terminarán por desplo marse bajo su propio peso —algunas ya lo han hecho—, pero es difícil imaginarse un escenario en que todos hayan des aparecido. Llegados a este punto, quizá los sakalava y bakon go nos proporcionen algunas ideas útiles. Lo que resulta in destructible se puede intentar al menos evitar, congelar, transformar e ir desproveyendo gradualmente de su sustan cia; que en el caso de los Estados es, en última instancia, su capacidad para inspirar terror. ¿Qué significaría esto en las condiciones actuales? No resulta evidente. Quizá los apara tos estatales se acabarían convirtiendo en una simple facha da, a medida que se los fuera vaciando de sustancia tanto por arriba como por abajo, por ejemplo, a través del aumento de las instituciones internacionales y del desarrollo de formas de autogobierno locales y regionales. Quizá las formas de gobierno espectaculares terminen convirtiéndose en espec táculo puro y duro, un poco en la línea que sugería el yerno de Marx y autor de El derecho a la pereza, Paul Lafargue, cuando decía que después de la revolución los políticos aún serían capaces de realizar una función social importante en la industria del entretenimiento. Pero seguramente adoptará formas que aún no estamos en condiciones de anticipar, aun que sin duda muchas ya están en funcionamiento. Del mismo modo que los Estados neoliberales adquieren características feudales, concentrando todo su armamento alrededor de co munidades cercadas, también surgen espacios insurreccio nales donde menos lo esperamos. Los cultivadores de arroz merina descritos en el último capítulo saben algo que mu chos aspirantes a revolucionarios desconocen: que hay mo mentos en que alzar la bandera rojinegra y hacer declaracio nes desafiantes es la mayor estupidez que uno puede cometer. A veces lo mejor es simular que nada ha cambiado, permitir que los representantes estatales mantengan su dignidad, in cluso presentarse en sus despachos, rellenar sus formularios y, a partir de ese momento, ignorarlos por completo.

PRINCIPIOS DE UN CIENCIA QUE NO EXISTE

Permitidme señalar algunas de las áreas teóricas que una an tropología anarquista podría querer explorar:

1) Una teoría sobre el Estado

Los Estados tienen un carácter dual peculiar. Son al mismo tiempo formas institucionalizadas de ataque y de extorsión y proyectos utópicos. La primera forma es, sin duda, el modo en que cualquier comunidad con un mínimo grado de autonomía experimenta la pre sencia del Estado; la segunda, sin embargo, es como suelen aparecer por escrito.

En cierto sentido, los Estados son la «totalidad imaginaria» por excelencia, y gran parte de la confu sión asociada a las teorías del Estado reside histórica mente en la incapacidad o la falta de voluntad para reconocerlo. En gran medida, los Estados eran ideas, maneras de imaginar el orden social como algo que se podía controlar, modelos de control. Es por este moti vo que las primeras obras conocidas sobre teoría social —ya fueran persas, chinas o griegas— se centra ban en el arte de gobernar. Esto tuvo dos efectos desastrosos. Uno fue que se asociara el concepto de utopía con algo malo. (La palabra «utopía» remite en primer lugar a la imagen de una ciudad ideal, normal mente con una geometría perfecta —esta imagen pa rece recordarnos originalmente el modelo del campo militar de la realeza: un espacio geométrico que es la emanación directa de una voluntad individual, única; una fantasía de control total—.) Todo ello tuvo conse cuencias políticas nefastas. El segundo efecto fue que tendemos a creer que los Estados y el orden social, e incluso las sociedades, están en armonía. En otras pa labras, tendemos a tomarnos en serio las afirmaciones más grandilocuentes e incluso paranoicas de los diri gentes, asumiendo que por muy cosmológicos que sean sus proyectos seguro que, al menos, tienen algún vínculo con lo terrenal. Mientras que lo cierto es que, en la mayoría de esos casos, dichas afirmaciones solo eran aplicables en un perímetro de unos once metros alrededor del monarca, y la mayoría de individuos veían más bien a las élites gobernantes, en la vida co tidiana, como a una especie depredadora.

Una teoría adecuada de los Estados debería empe zar distinguiendo en cada caso entre el ideal trascen dente

del gobierno (que puede ser casi cualquiera cosa: una necesidad de reforzar la disciplina militar, la habi lidad para proporcionar una representación teatral perfecta de la vida de los gobernantes que sea estimu lante para los demás, la necesidad de sacrificar a los dioses un sinfín de corazones humanos para así evitar el apocalipsis...), y la mecánica del gobierno, sin reco nocer que existen necesariamente muchos paralelis mos entre ambos. (Los hay, pero deben ser estableci dos empíricamente.) Por ejemplo: gran parte de la mitología «occidental» remite a la descripción de He rodoto del choque histórico entre el imperio persa, ba sado en un ideal de obediencia y de poder absoluto, y las ciudades griegas de Atenas y Esparta, basadas en los ideales de la autonomía de la ciudad, la libertad y la igualdad. No se trata de que estas ideas, especialmente expresadas por poetas como Esquilo o historiadores como Herodoto, no sean importantes, ya que no se po dría entender la historia de Occidente sin ellas. Pero su fuerza y su importancia impidieron a los historiadores ver algo que resultaba muy evidente: que fueran cuales fueran sus ideales, el imperio aqueménida era en com paración mucho más suave en el control diario de sus súbditos que los atenienses en el control que ejercían sobre sus esclavos o los espartanos sobre la inmensa mayoría de la población de Laconia, que eran hilotas. Independientemente de cuáles fueran los ideales, la realidad para la mayor parte de la gente era otra.

Uno de los descubrimientos más sorprendentes de la antropología evolucionista ha sido que es perfecta mente posible la existencia de reyes y nobles, con todo el boato asociado a la monarquía, sin que haya un Es tado en el sentido estricto del término. Se podría pen sar que esto debería interesar a todos esos filósofos políticos que han gastado tanta tinta escribiendo sobre las teorías de la «soberanía», pues sugiere que muchos soberanos jamás fueron jefes de Estado y que en reali dad su concepto favorito está construido sobre un ideal casi imposible, según el cual el poder real logra traducir sus pretensiones cosmológicas en un control burocrático legítimo sobre una población territorial determinada. (En cuanto esto empezó a ocurrir en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII, el poder personal del soberano fue rápidamente reemplazado por una figura ficticia llamada «pueblo» y la burocra cia asumió todo el poder.) Pero, por lo que sé, los filó sofos políticos no

han dicho ni una palabra al respecto.

Sospecho que se debe en gran medida a una mala elec ción de los conceptos. Los antropólogos evolucionistas utilizan el término de «jefaturas» para referirse a las monarquías que no poseen burocracias con atribucio nes coercitivas, concepto que nos remite más a Jeróni mo o a Toro Sentado que no a Salomón, Luis el Piado so o el Emperador Amarillo. Y por supuesto, la propia teoría evolucionista permite que dichas estructuras se consideren el paso previo a la emergencia del Estado, no una forma alternativa o incluso algo en lo que pue da llegar a convertirse un Estado. Clarificar todo esto sería un proyecto histórico muy importante.

2) Una teoría sobre instituciones políticas que no son Estados. Aquí tenemos pues un proyecto: reanalizar el Estado como relación entre una utopía imaginaria y una reali dad compleja que involucra estrategias de fuga y eva sión, élites depredadoras y una mecánica de regula ción y control.

Y esto pone de relieve la acuciante necesidad de un nuevo proyecto que intente responder a la siguiente cuestión: si muchas de las instituciones políticas que estamos acostumbrados a considerar Estados, al me nos en un sentido weberiano, no lo son, entonces ¿qué son? ¿Y qué implicaciones tiene esto en cuanto al aba nico de alternativas políticas?

En cierto sentido, es asombroso que todavía no exista una producción teórica sobre el tema. Supongo que es una muestra más de lo difícil que nos resulta situarnos fuera de la estructura mental estatalista. Existe un caso ejemplar sobre esta cuestión: una de las reivindicaciones más coherentes de los activistas «antiglobalización» es la eliminación de las restric ciones en el paso de las fronteras. Si avanzamos hacia la globalización, hagámoslo en serio. Eliminemos las fronteras nacionales. Dejemos que la gente entre y sal ga cuando le plazca y que viva donde quiera. La rei vindicación suele expresarse en términos de ciudada nía global. Pero esta noción plantea rápidamente dos objeciones: ¿significa lo mismo hacer un llamamiento a una «ciudadanía global» que a alguna forma de Es tado global?, ¿es eso lo que en realidad queremos? Así que la cuestión es cómo plantear una ciudadanía fuera del Estado. Esto se convierte a menudo en un dilema profundo, quizá insuperable, pero si conside ramos la cuestión desde un punto de vista histórico, no

tiene por qué serlo. Las nociones occidentales mo dernas de ciudadanía y de libertades políticas suelen ser hijas de dos tradiciones. Una se origina en la anti gua Atenas y la otra surge en la Inglaterra medieval (y se remonta a la afirmación de los privilegios de la aris tocracia frente a la corona en la Carta Magna, Peti ción de Derechos, etc., y la extensión gradual de estos mismos derechos al resto de la población). De hecho, no existe consenso entre los historiadores respecto a si la Atenas clásica o la Inglaterra medieval eran Esta dos; y no lo hay, precisamente, porque en ambas esta ban muy bien establecidos, en primer lugar, los dere chos de los ciudadanos y, en segundo, los privilegios de la aristocracia. Resulta difícil imaginarse Atenas como un Estado, con un monopolio de la fuerza por parte del aparato estatal, si tenemos en cuenta que el aparato gubernamental mínimo existente estaba for mado íntegramente por esclavos, que eran propiedad colectiva de la ciudadanía. La fuerza policial de Ate nas consistía en arqueros escitas importados de lo que hoy es Rusia o Ucrania y cuyo estatuto legal podemos inducir del hecho que, según la ley ateniense, el testi monio de un esclavo no tenía validez alguna para un tribunal a no ser que se hubiera obtenido a través de la tortura.

Por tanto, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de instituciones?, ¿a «jefaturas»? Resulta concebible que alguien pueda describir al rey Juan I de Inglate rra (Juan Sin Tierra) como a un «jefe», en el sentido técnico, evolutivo, pero aplicar ese término a Pericles es cuando menos absurdo. Tampoco tiene sentido se guir definiendo la Atenas antigua como una «ciudadEstado» si no era en absoluto un Estado. Es como si no dispusiéramos de las herramientas intelectuales apropiadas para hablar de según qué. Lo mismo se podría decir de la tipología de Estados o instituciones similares a Estados de épocas más recientes: un histo riador llamado Spruyt ha sugerido que en los siglos XVI y XVII el Estado-nación territorial coexistía con muchas otras formas políticas (ciudades-Estado ita lianas, que en realidad eran Estados; la liga hanseáti ca de centros mercantiles confederados, cuyo concep to de soberanía era totalmente diferente) que no lograron imponerse, al menos enseguida, aunque no por ello fueran menos viables. Yo mismo he sugerido que la razón por la cual el Estado-nación territorial terminó por imponerse es porque, en ese estadio tem prano de la globalización, las élites occidentales trata

ban de emular a China, el único Estado existente en aquel momento que realmente se acomodaba a su ideal de una población homogénea, que en palabras de Confucio era la fuente de la soberanía, creadora de una literatura popular, sujeta a un código de leyes uniforme, administrado por burócratas escogidos por sus méritos y entrenados en dicha literatura popular, etc. Dada la actual crisis del Estado-nación y el rápi do aumento de instituciones internacionales que no son exactamente Estados, pero que en muchos senti dos son igual de detestables, yuxtapuesto a los inten tos de crear instituciones internacionales con atribu ciones similares a los Estados pero menos odiosos, la falta de un cuerpo teórico nos aboca a una verdadera crisis.

3) Todavía una teoría más sobre el capitalismo.
Lamento tener que decir esto, pero la interminable campaña para naturalizar el capitalismo reduciéndolo a una simple cuestión de cálculo comercial, lo que se ría equivalente a afirmar que se remonta a la antigua Sumeria, clama al cielo. Al menos necesitamos una teoría adecuada de la historia del trabajo asalariado, y de otras relaciones similares, ya que, después de todo, es al trabajo asalariado, y no a la compra y venta de mercancías, a lo que dedica la jornada la mayoría de humanos y lo que los hace sentirse tan miserables. (Aunque los miembros de la IWW no se definiesen como anticapitalistas, muchos lo eran, llegando a ma nifestarse «contra el sistema del salario».) Los prime ros contratos salariales que se conocen fueron en rea lidad los de los esclavos. ¿Qué os parece un modelo de capitalismo surgido de la esclavitud? Donde algunos antropólogos como Jonathan Friedman afirman que la esclavitud no era más que una versión antigua del capi talismo, nosotros podríamos argumentar fácilmente, de hecho con mucha más facilidad, que el capitalismo moderno es en realidad una versión renovada de la es clavitud. Ya no es necesario un grupo de personas que se dedique a vender o alquilar a otros seres humanos, nos vendemos nosotros mismos. Pero en definitiva no existe una gran diferencia.

4) Poder/ignorancia o poder/estupidez.
A los académicos les encanta la teoría de Foucault que identifica conocimiento y poder y que insiste en que la fuerza bruta ya no es un factor primordial en el control

social. Les gusta porque les favorece: es la fórmula perfecta para aquellos que quieren verse a sí mismos como políticos radicales aunque se limitan a escribir ensayos que apenas leerán una docena de personas en un ámbito institucional. Por supuesto, si cualquiera de estos académicos entrara en una biblioteca universita ria para consultar un volumen de Foucault sin acor darse de llevar una identificación válida, decidido a hacerlo contra viento y marea, descubriría rápidamen te que la fuerza bruta no está tan lejos como desearía creer: un hombre con una gran porra, y entrenado en su uso contra la gente, entraría pronto en escena para echarlo.

De hecho, la amenaza que ejerce ese hombre con la porra está presente en todo momento en nuestro mun do, hasta el punto que muchos hemos incluso abando nado la idea de cruzar las incontables barreras y lími tes que crea y poder así olvidar su existencia. Si ves a una mujer hambrienta a algunos metros de distancia de un enorme montón de comida, algo que suele ocu rrir a menudo en las grandes ciudades, existe una sola razón por la que no puedas coger un poco y ofrecérse lo. Es muy probable que aparezca un hombre con una porra y te golpee. Por el contrario, a los anarquistas les encanta recordárnoslo. Por ejemplo, los habitantes de la comunidad ocupada de Christiania, en Dinamarca, tenían un ritual navideño que consistía en disfrazarse de papánoeles, coger juguetes de los grandes almace nes y distribuirlos entre los niños en la calle, en parte para ofrecer el edificante espectáculo de la policía aporreando a los papánoeles y quitándoles los jugue tes de las manos a los niños que se han puesto a llorar.

Este énfasis teórico abre el camino hacia una teo ría de la relación del poder, ya no con el conocimiento, sino con la ignorancia y la estupidez. Porque la violen cia, y en particular la violencia estructural en que el poder se concentra solo en un lado, crea ignorancia. Quien tiene el poder de golpear a la gente en la cabeza siempre que quiere no tiene por qué preocuparse en saber en qué estará pensando esa gente y, por lo tanto, generalmente ni se lo plantea. Así que el modo más sencillo de simplificar los acuerdos sociales, de ignorar el juego increíblemente complejo de perspectivas, pa siones, percepciones, deseos y acuerdos recíprocos es crear una ley y amenazar con atacar a todo aquel que se atreva a quebrarla. Es por este motivo que la violen cia siempre ha sido el

recurso favorito de los estúpidos: es prácticamente la única forma de estupidez a la que es casi imposible enfrentarse mediante una respuesta inteligente. Y por supuesto, es la base del Estado.

A diferencia de lo que sostiene la creencia popular, las burocracias no crean la estupidez. Hay muchas ma neras de gestionar ciertas situaciones que son inheren temente estúpidas porque en el fondo están basadas en la arbitrariedad de la fuerza.

Al final, esto nos llevaría a una teoría sobre la rela ción entre la violencia y la imaginación. ¿Por qué la gente que está oprimida (las víctimas de la violencia estructural) tratan siempre de imaginarse cómo deben sentirse los opresores (los beneficiarios de la violencia estructural) pero casi nunca ocurre al revés? El hecho de que los humanos sigan siendo criaturas comprensi vas se ha convertido en uno de los baluartes de cual quier sistema de desigualdad –lo cierto es que a los pisoteados les preocupan sus opresores, al menos mu cho más de lo que éstos se preocupan por ellos–; pero éste también podría ser un efecto de la violencia es tructural.

5) Una ecología de las asociaciones de voluntariado

¿Qué tipo de asociaciones de voluntariado hay? ¿En qué entornos prosperan? Por cierto, ¿de dónde ha sali do la extraña noción de «corporación»?

6) Una teoría sobre la felicidad política.

Mejor que una teoría sobre por qué la mayoría de la gente jamás la ha experimentado hoy en día. Eso sería demasiado fácil.

7) Jerarquía.

Una teoría sobre cómo las estructuras jerárquicas ge neran debido a su lógica intrínseca su propia contrai magen o negación. Porque no hay duda de que así es.

8) Sufrimiento y placer: sobre la privatización del deseo.

Existe un acuerdo tácito entre los anarquistas, los au tónomos, los situacionistas y otros nuevos revolucio narios en que el viejo espécimen de militante adusto, serio, dispuesto al sacrificio y que ve siempre el mundo en términos de sufrimiento solo puede producir, en última instancia, más

sufrimiento. Lo cierto es que así fue en el pasado, de ahí el énfasis en la diversión, en el carnaval, en la creación de «zonas temporalmente autónomas» donde vivir como si ya se fuera libre. El ideal del «festival de resistencia» con su música loca y sus muñecos gigantes es, de una forma bastante cons ciente, una vuelta al mundo tardo-medieval de los dragones y los gigantes de mimbre, de los mayos y los bailes tradicionales; precisamente el mundo que los pioneros puritanos del «espíritu del capitalismo» odia ban tanto y lograron destruir. La historia del capitalis mo va desde los ataques al consumo colectivo, festivo, hasta la promulgación de sucedáneos personales, pri vados e incluso furtivos (después de todo, cuando con siguieron poner a toda la gente a producir mercancías en lugar de a divertirse, tuvieron que idear una mane ra de venderlas). Es decir, es la historia de un proceso de privatización del deseo. La cuestión teórica es cómo reconciliar esto con una percepción teórica tan inquietante como la de alguien tipo Slavoj Zizek: si se desea inspirar el odio étnico, la forma más sencilla de hacerlo es concentrarse en los medios tan extraños y perversos que emplea el otro grupo para alcanzar el placer. Si lo que se desea es enfatizar el aspecto comu nitario, lo más fácil es recordar que ellos también sien ten dolor.

9) Una o varias teorías sobre la alienación.

En definitiva, lo que queremos saber es, precisamente, ¿cuáles son las dimensiones posibles de una experien cia no alienada?, ¿cómo pueden considerarse o catalo garse sus modalidades? Cualquier antropología anar quista que se precie tiene que intentar responder a estas preguntas porque es justo eso lo que buscan en la antropología esa colección de punkis, hippies y activis tas de todo tipo. Los antropólogos temen tanto ser acusados de crear una imagen idílica de las sociedades que estudian que llegan a rechazar incluso la posibili dad de que exista una respuesta, lo que termina por lanzarlos en brazos de los verdaderos románticos. Los primitivistas como John Zerzan, que está intentando reducir al mínimo aquello que nos separa de una expe riencia pura, no mediatizada, acaban por reducirlo ab solutamente todo. Las cada vez más populares obras de Zerzan terminan condenando la propia existencia del lenguaje, las matemáticas, el cronómetro, la música y todas las formas de arte y representación. Son consi deradas sin excepción formas de alienación, abocán donos a

una especie de ideal evolucionista imposible: el único ser humano realmente no alienado ni siquiera era demasiado humano, sino más bien una especie de homínido perfecto que se relacionaba con sus compa ñeros mediante una telepatía hoy en día inimaginable, en un entorno natural salvaje, hace miles de años. La verdadera revolución solo podría pasar por el retorno a esa época. El hecho de que «aficionados» de este tipo aún sean capaces de llevar a cabo una acción política efectiva (y están realizando un trabajo considerable, lo digo por propia experiencia) ya es de por sí una cuestión sociológica fascinante. Sin duda, aquí nos sería de gran utilidad un análisis alternativo de la alienación. Podríamos empezar con una sociología de las microutopías, la otra cara de una tipología paralela de las formas de alienación, de las formas de acción aliena das y no alienadas... Desde el momento en que deje mos de insistir en ver todas las formas de acción solo por su función en la reproducción de formas de desigualdad total cada vez mayores, seremos también capaces de ver relaciones sociales anarquistas y formas no alienadas de acción a nuestro alrededor. Y esto es muy importante porque nos demuestra que el anarquismo siempre ha sido una de las bases principales de la interacción humana. Nos autoorganizamos y ayuda mos mutuamente todo el tiempo. Siempre lo hemos hecho. También participamos en la creatividad artística, lo que a mi entender podría significar, en un exa men más detallado, que la mayoría de las formas menos alienadas de experiencia comprenden normalmente un elemento que cualquier marxista definiría como fetichismo. Y todavía es más urgente desarrollar dicha teoría si reconocemos (como he dicho a menudo) que los momentos revolucionarios siempre impli can una alianza tácita entre los menos alienados y los más oprimidos.

ALGUNAS POSIBLES LÍNEAS DE PENSAMIENTO Y ORGANIZACIÓN ACTUALES

> **P:** ¿Cuantos votantes hacen faltan para cambiar una bombilla?
>
> **R:** Ninguno. Porque los votantes no pueden cam biar nada.

No existe, evidentemente, ningún programa anarquista único —ni jamás podría existir—, pero sería de una gran ayuda poder ofrecer al lector alguna idea sobre las líneas de pensamiento y de organización actuales.

LA GLOBALIZACIÓN Y LA ABOLICIÓN DE LAS DESIGUALDADES NORTE-SUR

Como ya he mencionado, cada vez es mayor la influencia anarquista dentro del «movimiento antiglobalización». A largo plazo, la posición anarquista sobre la globalización es obvia: la desaparición de los Estados-nación significará la eliminación de las fronteras nacionales. Ésa es la verdadera globalización. Cualquier otra cosa es una farsa. Pero provi sionalmente, se proponen toda una serie de acciones para mejorar la situación, sin caer en aproximaciones estatalistas o proteccionistas. Un ejemplo.

En una ocasión, durante las protestas anteriores a la cele bración de un Foro Económico Mundial, un grupo de mag nates, empresarios y políticos reunidos para establecer contactos y compartir cócteles en el hotel Waldorf Astoria fingieron estar discutiendo la forma de aliviar la pobreza mundial. Me invitaron a participar en un debate en la radio con uno de sus representantes. Como suele ocurrir, al final fue otro activista en mi lugar pero llegué a elaborar un pro grama de tres puntos para abordar el problema creo que de una forma muy apropiada:

– una amnistía inmediata sobre la deuda internacional (una amnistía sobre la deuda personal no habría sido mala idea tampoco, pero eso es otro tema);

- la cancelación inmediata de todas las patentes y otros derechos de propiedad intelectual relacionados con la tecno logía de más de un año de antigüedad;

- la eliminación de todas las restricciones a la libertad global de desplazamiento o residencia.

Lo demás ya se arreglaría por sí solo. En el momento pre ciso en que se dejase de prohibir a cualquier ciudadano de Tanzania o Laos mudarse a Minneapolis o a Rotterdam, los gobiernos de los países más ricos y poderosos tendrían como prioridad buscar rápidamente el modo de que los habitantes de Tanzania y Laos prefiriesen quedarse en sus países res pectivos. ¿Creéis en serio que no encontrarían la manera?

La cuestión es que, a pesar de la sempiterna retórica «problemas complejos, espinosos e insolubles» (como justificación (como justificacióna décadas de investigación costosísima realizada por los ricos y sus bien pagados lacayos), el programa anarquista podría haber resuelto la mayoría de ellos en unos cinco o seis años. Pero me diréis, ¡estas reivindicaciones no son en absoluto realistas! Sí, es cierto, pero ¿por qué no son realistas? Sobre todo porque esos tipos ricos que se reúnen en el Waldorf no las apoyarían jamás. Es por este motivo que afirmamos que el problema son ellos.

LA LUCHA CONTRA EL TRABAJO

La lucha contra el trabajo siempre ha sido central en la orga nización anarquista. Por ella se entiende no la lucha por una mejora de las condiciones de trabajo o por mejores salarios, sino por abolir totalmente el trabajo en tanto que relación de dominio. De ahí el eslogan de la IWW «contra el sistema del salario». Se trata por supuesto de un objetivo a largo plazo. A corto plazo, aquello que no se puede eliminar se puede al me nos reducir. A finales del XIX los wobblies y otros anarquis tas jugaron un papel central en lograr una semana laboral de cinco días y una jornada diaria de ocho horas.

Actualmente, en Europa occidental los gobiernos social demócratas están por primera vez en casi un siglo recortando de nuevo la semana laboral. Están introduciendo solo peque ños cambios (pasando de la semana de cuarenta horas a la de treinta y cinco), pero en los EE.UU. eso es algo que ni siquie ra se plantea[1]. Más bien al contrario, se habla

1 *La situación, evidentemente, ha cambiado mucho desde que David Graeber escribió su texto. En Europa actualmente no solo se intenta*

de si sería nece sario o no eliminar las horas extra, y eso a pesar de que los norteamericanos trabajan más horas que cualquier otra po blación del mundo, incluyendo Japón. Así que los wobblies han reaparecido con el que debía ser el siguiente paso en su programa, incluso en los años veinte: la semana de dieciséis horas («cuatro horas al día, cuatro días a la semana»). Esta reivindicación nos vuelve a resultar poco realista, por no decir una locura. ¿Acaso alguien ha realizado un estudio sobre su viabilidad? De hecho, se ha demostrado en repetidas oca siones que una parte considerable de las horas que se traba jan en Norteamérica son para compensar los problemas derivados del hecho que los norteamericanos trabajen tanto. (Pensad en trabajos como el de repartidor nocturno de pizzas o el de quien se dedica a lavar perros, o el de las mujeres que trabajan en centros de asistencia por la noche para cuidar a los niños de las mujeres que trabajan por la noche cuidando los hijos de otras mujeres que son empresarias... Por no men cionar las horas interminables que dedican los especialistas a intentar reparar los daños emocionales y físicos que provoca el sobretrabajo, los accidentes, los suicidios, los divorcios, los intentos de asesinato, la producción de medicamentos para tranquilizar a los niños, etc.)

Por consiguiente, ¿qué trabajos son realmente necesa rios?

Bien, para empezar, casi todo el mundo estaría de acuer do en que hay un montón de trabajos cuya desaparición sería un gran avance para la humanidad. Pensemos en los teleope radores, los fabricantes de vehículos deportivos o los aboga dos de empresas. También podríamos eliminar por completo las industrias dedicadas a la publicidad y las relaciones públi cas, despedir a los políticos y a todo el personal que trabaja para ellos, y cerrar cualquier empresa que tenga que ver, aun que sea de forma remota, con las HMO (corporaciones mé dicas privadas), que no han tenido nunca la más mínima función social. La supresión de la publicidad también com portaría una reducción en la producción, el transporte y la venta de productos innecesarios, pues la gente ya se espabila ría para encontrar aquellos productos que realmente necesi ta. La eliminación de las desigualdades existentes significará

---

alargar el horario de trabajo y recortar festivos, sino que se está procediendo a alargar la vida laboral más allá de los 65 años. [N. del E.]

que ya no serán necesarios los servicios de una gran parte de las millones de personas que en la actualidad trabajan como porteros, guardas de seguridad, funcionarios de prisiones, unidades de operaciones especiales, por no mencionar a los militares. Después, habrá que investigar. Todos los que tra bajan en relación con la banca, las finanzas, las empresas ase guradoras y la inversión son esencialmente parásitos, pero seguro que hay trabajos útiles en estos sectores que no pue den reemplazarse fácilmente por programas informáticos. Con todo, si descubrimos qué trabajo es realmente necesario para que vivamos de un modo confortable y ecológicamente sostenible y redistribuimos las horas, quizá descubramos que la plataforma propuesta por los wobblies es perfectamente realista. Sobre todo si tenemos en cuenta que a nadie se le impedirá trabajar más de cuatro horas, si así lo desea. Hay mucha gente a la que realmente le gusta su trabajo, por lo menos más que pasarse todo el día por ahí sin saber qué ha cer (por eso en las cárceles cuando quieren castigar a los re clusos les quitan el derecho al trabajo), y si se eliminan los aspectos humillantes y sadomasoquistas que posee inevita blemente toda organización jerárquica, le gustaría a mucha más gente. Se podría incluso dar el caso de que nadie tuviera que trabajar más de lo que quisiera.

nota al margen: Es cierto que todo esto implica una reorganización to tal del trabajo, una especie de escenario «después de la revolución» que, insisto, es una herramienta necesa ria incluso para empezar a pensar en las alternativas humanas, aun cuando probablemente la revolución ja más adopte una forma tan radical. Pero, como es de imaginar, se planteará la típica cuestión de «¿quién harálos trabajos sucios?» que siempre se suele lanzar contra anarquistas y otros utópicos. Hace mucho tiem po Piotr Kropotkin señaló la falacia que esconde di cho argumento. No existe ninguna razón para que deban mantenerse los trabajos sucios. Si las tareas desagradables se reparten equitativamente, eso signi fica que los mejores científicos e ingenieros del mundo también tendrán que realizarlas, con lo que es de esperar la inmediata creación de cocinas que se auto limpian y de robots mineros.

Todo esto es una especie de reflexión aparte, porque lo que realmente quiero hacer en este último apartado es cen trarme en:

LA DEMOCRACIA

Esto puede permitir al lector hacerse una idea de qué es una organización anarquista o de influencia anarquista —algunas de las características del nuevo mundo que se está construyendo en el seno del viejo— y mostrarle cómo puede contribuir a ello la perspectiva histórico-etnográfica que he intentado desarrollar aquí, nuestra ciencia no existente.

El primer ciclo del nuevo levantamiento global, lo que la prensa insiste en seguir llamando absurdamente «movimien to antiglobalización», empezó en los municipios autónomos de Chiapas y culminó en las asambleas barriales de Buenos Aires y otras ciudades argentinas. La historia es demasiado larga para explicarla aquí: empezando por el rechazo de los zapatistas a la idea de la toma del poder y su intento de crear un modelo de organización democrática en el que pudiera inspirarse el resto de México; la creación de una red interna cional (Acción Global de los Pueblos o AGP) que hizo un llamamiento a jornadas de acción contra la OMC (en Seatt le), el FMI (en Washington, Praga...), etc. y, por último, el hundimiento de la economía argentina y la impresionante re belión popular que de nuevo rechazó la idea de que la solu ción pasase por la sustitución de un grupo de políticos por otro. El eslogan del movimiento argentino fue, desde el pri mer momento, «que se vayan todos», en clara referencia a los políticos de todas las tendencias. En lugar de un nuevo go bierno, crearon una amplia red de instituciones alternativas, empezando por asambleas populares a nivel de los barrios urbanos (la única limitación a la participación es que no se puede formar parte de un partido político), cientos de fábri cas ocupadas y autogestionadas por los obreros, un sistema complejo de «trueque», una nueva moneda alternativa que les permitiera seguir operando, en resumen, una variedad in finita de prácticas relacionadas con la democracia directa.

Todo esto ha ocurrido bajo la mirada atenta de los medios de comunicación oficiales que, sin embargo, no han sabido entender las grandes movilizaciones. La organización de es tas acciones es una viva ilustración de lo que podría

ser un mundo democrático, desde los muñecos festivos a la cuidado sa organización de grupos de afinidad y encuentros, sin nece sidad de recurrir a una estructura jerárquica sino siempre a partir de una democracia directa basada en el consenso. Es el tipo de organización con el que la mayoría ha soñado alguna vez y considerado imposible, pero que funciona, y de una for ma tan efectiva que ha desbordado por completo a la policía de muchas ciudades. Por supuesto, esto tiene que ver con el uso de unas tácticas que jamás se habían empleado con ante rioridad (centenares de activistas vestidos de hadas madrinas golpeando a la policía con plumeros o equipados con trajes hinchables y cojines de goma que rodaban por las barricadas como muñecos Michelin, incapaces de herir a nadie pero al mismo tiempo inmunes a los golpes de la policía...), tácticas que subvirtieron por completo las categorías tradicionales de violencia y no violencia.

Cuando los manifestantes cantaban «así es la democra cia» en Seattle, lo decían muy en serio. En la mejor tradición de la acción directa, no solo se enfrentaron a una cierta forma de poder, desenmascarando sus mecanismos e intentando po nerle literalmente freno, lo hicieron demostrando los motivos por los cuales el tipo de relaciones sociales en las que se basa ba dicho poder eran innecesarias. Es por este motivo que las afirmaciones condescendientes de que el movimiento estaba dominado por un grupo de jóvenes descerebrados sin una ideología coherente carecen totalmente de sentido. La diversidad era el resultado de la forma de organización descentra lizada, y esta organización era la ideología del movimiento.

La palabra clave del nuevo movimiento es «proceso», en referencia al proceso de toma de decisiones. En Norteaméri ca, ésta se realiza casi siempre a través de algún proceso que busca el consenso. Como ya he comentado, esto es ideológi camente mucho menos agobiante de lo que podría parecer porque se considera que en todo buen proceso de consenso nadie debe intentar convencer a los otros de convertirse a sus puntos de vista, sino que se busca que el grupo llegue a un acuerdo común sobre cuáles son las mejores medidas a adop tar. En lugar de votar las propuestas, éstas se discuten una y otra vez, se desestiman o reformulan, hasta que se llega a una propuesta que todos puedan asumir. Cuando se llega al final del proceso, al momento de «encontrar el consenso»,

existen dos posibles formas de objeción: uno puede «quedar se al margen», es decir, «no estoy de acuerdo y no participaré pero no evitaré que nadie lo haga», o bien «bloquearlo», lo que tiene el efecto de un veto. Solo se puede bloquear una propuesta si se considera que se vulneran los principios fun damentales o las razones por las cuales se está en un grupo. Se podría argumentar que cualquiera que tenga la valentía para enfrentarse a la voluntad colectiva (aunque por supues to hay también formas de evitar los bloqueos sin sentido) de sarrolla la misma función que las cortes en la Constitución de los EE.UU., que vetan las iniciativas legislativas que vio lan los principios constitucionales.

Podríamos referirnos también a los métodos tan elaborados y sorprendentemente sofisticados que se han desarrollado con el fin de asegurar que esto funcione: las formas de consenso modificado necesarias en grupos muy numerosos; las maneras en que el propio consenso refuerza el principio de descentralización al procurar que no se presenten propuestas en grupos demasiado grandes a no ser que sea imprescindible; los mecanismos que posibilitan la igualdad de género y la resolución de conflictos... La cuestión es que se trata de una forma de democracia directa muy diferente a la que solemos asociar con el término o, en todo caso, a la que empleaban los anarquistas europeos o norteamericanos en generaciones anteriores o, incluso, a la utilizada todavía hoy en las asambleas urbanas argentinas, por ejemplo. En Nor teamérica, el proceso de consenso surgió sobre todo en el movimiento feminista como parte de una amplia reacción contra algunos de los elementos más aborrecibles y ególatras del liderazgo machista de la nueva izquierda de los años se senta. El procedimiento fue adoptado en gran medida de los cuáqueros y de los grupos que se inspiraban en ellos, y los cuáqueros, a su vez, afirmaban inspirarse en los nativos ame ricanos. De todos modos, resulta difícil determinar en térmi nos históricos si esto último es cierto. Sin embargo, los nati vos americanos tomaban las decisiones normalmente de una forma consensuada. En realidad, la mayor parte de las asam bleas populares existentes hoy en día así lo hacen, desde las comunidades de habla tzeltal, tzotzil o tojolabal en Chiapas, hasta las fokon'olona de Madagascar. Después de haber vivi do dos años en Madagascar, me sorprendió lo familiares que me resultaron los encuentros de la Red de Acción Directa en Nueva York la primera vez que asistí a ellos, siendo su princi

pal diferencia que el proceso de la RAD estaba mucho más formalizado y era más explícito. Pero hacía falta explicarlo, porque nadie entendía cómo podían tomarse las decisiones de aquel modo, mientras que en Madagascar era algo que se aprendía al mismo tiempo que a hablar.

De hecho, y los antropólogos son muy conscientes de esto, toda comunidad humana conocida que tiene que tomar deci siones utiliza alguna variedad de lo que denomino «proceso de consenso», excepto las que se inspiran de algún modo en la tradición de la antigua Grecia. La democracia mayoritaria, en lo formal las Reglas de Orden de Robert[2], raramente surge por propio acuerdo. Parece curioso que casi nadie, incluyendo los antropólogos, se pregunte por qué ocurre esto.

Una hipótesis.

La democracia mayoritaria fue, en sus orígenes, una institución fundamentalmente militar. Por supuesto, que éste sea el único tipo de demo cracia merecedor de dicho nombre es un prejuicio particular de la historiografía occidental. Se suele decir que la democracia nació en la antigua Atenas, como la ciencia o la filosofía, consideradas también invencio nes griegas. Pero no queda claro que se quiere decir con esto. ¿Acaso significa que antes de los atenienses a nadie se le había ocurrido congregar a los miembros de la comunidad para tomar decisiones conjuntas en las que todas las intervenciones tenían el mismo valor? Eso sería ridículo. Ha habido centenares de socieda des igualitarias en la historia, muchas enormemente más igualitarias que Atenas, muchas anteriores al 500 antes de nuestra era y, obviamente, debían disponer de algún tipo de procedimiento para adoptar decisiones en temas que afectaban a toda la comunidad. Y, sin embargo, siempre se ha afirmado que estos procedi mientos no eran propiamente «democráticos». Incluso los académicos promotores de la democra cia directa,

2 «Las Reglas de Orden de Robert» fueron publicadas por primera vez en 1876 y es el proceso convencional de toma de decisiones utilizado en los procedimientos parlamentarios y en la mayoría de organizaciones en EE UU. Las decisiones se toman en función del voto de la mayoría. [N. de la T.]

algunos con credenciales impecables, han tenido que realizar verdaderos malabarismos para in tentar justificar dicha actitud. Las comunidades igua litarias no occidentales se basan en el parentesco, afir ma Murray Bookchin. (¿Y Grecia no? Es evidente que el ágora ateniense no se basaba en el parentesco, pero tampoco la fokon'olona malgache o la seka balinesa. ¿Y?) «Algunos se referirán a la democracia iroquesa o berebere», argumentaba Cornelius Castoriadis, «pero se trata de un mal uso del término. Son sociedades primitivas que consideran que el orden social deriva de los dioses o espíritus, no que es creado por el propio pueblo, como en Atenas». (¿De verdad? De hecho, la «Liga de los Iroqueses» era una organización nacida de un acuerdo común, de un tratado histórico sujeto a constante renegociación.) Los argumentos utilizados son totalmente absurdos. Pero en realidad no tienen por qué serlo, ya que no estamos tratando con explicaciones sino con prejuicios.

La verdadera razón por la que la mayoría de exper tos no quiere considerar un consejo popular de los ta llensi o los sulawezi como «democrático» —aparte de por simple racismo y por el rechazo a reconocer que la mayoría de los pueblos que han sido exterminados por los occidentales, con una impunidad relativa, estaban al mismo nivel que Pericles— es porque no votan. Ad mito que es un hecho interesante, ¿por qué no? Si aceptamos la idea de que una votación a mano alzada o el separar en dos grupos a quienes apoyan una pro puesta de quienes no lo hacen, no son procedimientos tan increíblemente sofisticados como para que no se utilizasen hasta que una especie de genio los «inventa ra» en la Antigüedad, ¿por qué se emplean tan poco? De nuevo, tenemos un ejemplo de un rechazo explíci to. Repetidamente, en todo el mundo, desde Australia a Siberia, las comunidades igualitarias han preferido algún tipo de proceso de consenso. ¿Por qué?

La explicación que propongo es la siguiente: es mu cho más fácil, en una comunidad en la que todo el mundo se conoce, saber qué quieren sus miembros que intentar convencer a los que están

en desacuerdo. La toma de decisiones por consenso es característica de sociedades en las que sería muy difícil obligar a una minoría a aceptar la decisión mayoritaria, ya sea porque no hay un Estado con el monopolio efectivo de la fuerza o bien porque el Estado no se entromete en las decisiones que se toman en un ámbito local. Si no exis te ningún mecanismo capaz de imponer a una minoría la decisión de la mayoría, entonces recurrir a una vota ción es absurdo porque sería hacer pública la derrota de dicha minoría. Votar sería el mejor medio para ga rantizar humillaciones, resentimientos y odios y, en definitiva, la destrucción de las comunidades. De he cho, el difícil y laborioso proceso de encontrar el con senso es un proceso largo que garantiza que nadie sienta que sus puntos de vista son ignorados.

La democracia de la mayoría solo puede ser el re sultado de la convergencia de dos factores:

1. la opinión de que todo el mundo tiene el mismo derecho a hablar en la toma de decisiones colectivas, y
2. un aparato coercitivo capaz de hacer cumplir esas decisiones.

Durante la mayor parte de la historia de la humani dad, ha sido muy raro que ambos factores coincidie ran. Donde existen sociedades igualitarias, se suele considerar un error imponer una coerción sistemática. Donde ya existía un aparato coercitivo, jamás se les hubiera ocurrido a quienes lo detentaban que éste pu diera servir para reforzar ningún tipo de voluntad po pular.

Es muy importante el hecho de que la antigua Gre cia fuese una de las sociedades más competitivas cono cidas en la historia. Era una sociedad que tendía a con vertirlo todo en una competición pública, desde el at letismo a la filosofía, la tragedia o cualquier otra cosa. Así que no es de extrañar que también convirtiesen el proceso político de toma de decisiones en una compe tición pública. Pero aún es más importante el hecho de que las decisiones las tomara un pueblo en armas. Aristóteles, en su Política, señala que la constitución de la ciudad-

Estado griega dependía normalmente del arma principal empleada por su ejército: si era la caba llería, sería una aristocracia, ya que los caballos eran caros. Si se trataba de infantería hoplita, sería una oli garquía, ya que no todos se podían permitir la arma dura y el entrenamiento. Si su poder se basaba en la marina o en la infantería ligera, era de esperar una de mocracia, ya que todo el mundo puede remar o em plear una honda. En otras palabras, si un hombre está armado, se deberá tener en cuenta su opinión. En el Anábasis de Jenofonte se puede encontrar su realidad más despiadada, cuando cuenta la historia de un ejér cito de mercenarios griegos que de repente se encuen tran perdidos y sin jefe en medio de Persia. Eligen a nuevos oficiales y después hacen una votación colecti va para decidir qué harán a continuación. En un caso como éste, incluso si el voto fuera de 60/40, sería sen cillo ver el equilibrio de fuerzas y qué ocurriría en caso de desacuerdo. Cada voto era, en realidad, una conquista.

También las legiones romanas se regían por una de mocracia similar; es por este motivo que nunca se les permitió entrar en Roma. Y cuando Maquiavelo reavi vó la noción de república democrática al principio de la era «moderna», retomó inmediatamente la noción del pueblo en armas.

Esto a su vez nos puede ayudar a explicar el propio concepto de «democracia», muy estigmatizado por sus oponentes elitistas: literalmente significa la «fuerza» e incluso la «violencia» del pueblo. Kratos, no archos. Los elitistas que acuñaron el término siempre conside raron que la democracia era algo cercano a la simple rebelión o al gobierno de la multitud, por lo que eran partidarios de la permanente conquista del pueblo. E irónicamente, cuando lograban abolir la democracia con este argumento, lo que ocurría con cierta frecuen cia, la única vía de expresión de la voluntad popular eran los motines, una práctica que llegó casi a institu cionalizarse en la Roma imperial o en la Inglaterra del siglo XVIII. Con todo ello no quiero decir que las democracias directas, tal y

> como se practicaban por ejemplo en los concejos municipales de las ciudades medievales o en Nueva Inglaterra, no fueran procedimientos discipli nados y ensalzados, pues es de imaginar que existía una cierta base de búsqueda del consenso. Sin embar go, era ese trasfondo militar el que permitió a los auto res del Federalist Papers, y a otros hombres letrados de su época, dar por sentado que aquello a lo que ellos llamaban «democracia», y que en realidad se refería a la democracia directa, era por su propia naturaleza la forma de gobierno más inestable y tumultuosa, por no mencionar el peligro que representaba para los dere chos de las minorías (y la minoría específica que te nían en mente, en este caso, eran los ricos). Solo cuan do el concepto de democracia se transformó hasta el punto de incorporar el principio de representación — un término que tiene en sí mismo una historia curiosa, ya que, como señala Castoriadis, se refería originaria mente a los representantes del pueblo ante el rey, que eran en la práctica embajadores internos, y no a quie nes ejercían el poder—, pudo ser rehabilitado de cara a los teóricos políticos de buena cuna y tomó el signifi cado que tiene hoy en día.

En cierto sentido, pues, los anarquistas están bastante de acuerdo con todos aquellos políticos de derechas que insisten en que «Norteamérica no es una democracia, sino una repú blica». La diferencia es que para los anarquistas eso repre senta un problema, ya que piensan que debería ser una demo cracia. Sin embargo, cada día están más dispuestos a aceptar que la crítica elitista tradicional de la democracia directa ma yoritaria no carece por completo de base.

Antes he señalado que todos los sistemas sociales están hasta cierto punto en guerra consigo mismos. Los que no de sean establecer un aparato coercitivo para imponer las deci siones tienen que desarrollar necesariamente un aparato que les permita crear y mantener el consenso social (al menos en el sentido de que quienes están en desacuerdo puedan sentir, como mínimo, que han decidido libremente asumir las deci siones erróneas). En consecuencia, las guerras internas se proyectan hacia el exterior en forma de batallas nocturnas y de una violencia espectral sin límites. La

democracia directa mayoritaria siempre amenaza con hacer explícitas estas lí neas de fuerza. Por esa razón tiende a ser inestable o, más precisamente, si se perpetúa en el tiempo es porque sus for mas institucionales (la ciudad medieval, el consejo municipal en Nueva Inglaterra, los sondeos de opinión o los referen dos...) siempre se protegen dentro de una estructura de go bierno mayor en que las élites dirigentes utilizan esa misma inestabilidad para justificar su monopolio de los medios de violencia. Por último, la amenaza de esta inestabilidad se convierte en una excusa para una forma de «democracia» tan minimalista que se reduce a poco más que a la insistencia de que las élites dirigentes deben consultar de vez en cuando «al público» —en competiciones cuidadosamente escenificadas, repletas de justas y torneos sin sentido— con el fin de resta blecer su derecho a seguir tomando las decisiones en su lugar.

Es una trampa. El constante ir y venir entre ambas solo asegura que jamás podamos llegar a imaginarnos la posibili dad de gestionar nuestras propias vidas sin la ayuda de «re presentantes». Es por este motivo que el nuevo movimiento global ha empezado por reinventar el mismo concepto de de mocracia. Esto significa, en última instancia, asumir que «nosotros», como «occidentales» (si es que eso significa algo), como «mundo moderno» o como lo que sea, no somos el único pueblo que ha puesto en práctica la democracia; que, de hecho, más que difundir la democracia por todo el mundo, lo que han hecho los gobiernos «occidentales» es dedicar mucho tiempo a entrometerse en la vida de otros pueblos que han practicado la democracia durante miles de años para di suadirles de abandonar sus prácticas.

Uno de los aspectos más alentadores de estos nuevos mo vimientos de inspiración anarquista es que nos proponen una nueva forma de internacionalismo. El viejo internacio nalismo comunista poseía algunos ideales hermosos, pero en lo que atañe a la organización, todos debían seguir la misma dirección. Se convirtió en un medio para que los regímenes no europeos y sus colonias conocieran las formas de orga nización occidentales: estructuras partidistas, plenarios, purgas, jerarquías burocráticas, policía secreta... En esta ocasión, lo que podríamos denominar la segunda ola de in ternacionalismo o, simplemente, la globalización anarquista, ha ido en la dirección opuesta en cuanto a las formas de or

ganización. No se trata solo del proceso de consenso; la idea de una acción de masas directa no violenta se desarrolló inicialmente en Sudáfrica e India; el modelo de red actual se inspira en el propuesto por los rebeldes de Chiapas; incluso la noción de grupo de afinidad procede de España y de América Latina. Los frutos de la etnografía, y sus técnicas, podrían ser de una gran utilidad si los antropólogos pudiesen superar su indecisión (sin duda inconfesable), heredera de su propia historia colonial, y se percataran de que la información que se guardan para sí no es un secreto inconfesable (y mucho menos su secreto intransferible) sino una propiedad común de la humanidad.

ANTROPOLOGÍA (DONDE EL AUTOR -EN CIERTA MEDIDA A SI PESAR- MUERDE LA MANO QUE LE DA DE COMER)

La última cuestión —y debo reconocer que la he estado evi tando hasta el final— es ¿por qué los antropólogos no lo han hecho hasta ahora? Ya he explicado por qué creo que los académicos, en general, no sienten una gran afinidad con el anarquismo. Me he referido brevemente al sesgo radical de la antropología de principios del siglo XX, que a menudo ma nifestó una gran afinidad con el anarquismo, pero eso parece haberse evaporado con el paso del tiempo. Es todo un poco extraño. Los antropólogos son el único grupo de científicos sociales que conocen las sociedades sin Estado que existen en la actualidad; muchos han vivido en zonas del mundo donde los Estados han dejado de funcionar o al menos han desaparecido temporalmente y donde la gente se organiza de forma autónoma. Al menos, son totalmente conscientes de que los lugares comunes típicos sobre qué ocurriría si no hubiera Estado («¡pero si la gente se mataría entre sí!») son objetivamente falsos.

Entonces, ¿por qué? Bueno, existen muchas razones. Algunas son bastante
comprensibles. Si el anarquismo es, esencialmente, una ética de la práctica, una reflexión sobre la práctica antropológica nos puede revelar cuestiones muy desagradables, particular mente si nos centramos en la experiencia del trabajo de cam po antropológico, que es lo que suelen hacer todos los antro pólogos en cuanto se vuelven reflexivos. La disciplina que conocemos hoy es el resultado de estrategias de guerra horri bles, de la colonización y del genocidio, como ocurre con la mayoría de las disciplinas académicas modernas, incluyendo la geografía y la botánica, por no mencionar las matemáticas, la lingüística o la robótica, que todavía lo son. Pero como el trabajo de los antropólogos implica establecer un contacto personal con las víctimas, éstos le han dado muchas más vueltas al asunto que sus colegas de otras disciplinas. El re sultado ha sido muy paradójico: el mayor efecto de las re flexiones antropológicas sobre la propia culpabilidad de los antropólogos ha sido proporcionar a los no antropólogos, que no se han molestado en aprender nada acerca del 90% de la experiencia humana, dos o tres frases de rechazo muy

útiles (de esas que sirven para proyectar el propio sentido de la otreidad en los colonizados) para poder sentirse así moralmente superiores a quienes sí se han tomado esa molestia.

Pero también para los propios antropólogos los resultados han sido muy paradójicos. A pesar de que conocen una gran variedad de experiencias humanas y muchos experimentos sociales y políticos que son desconocidas para la mayoría, esta parte de la etnografía comparativa se considera algo ver gonzoso. Como ya he dicho antes, no se la trata como un pa trimonio común de la humanidad sino como nuestro peque ño secreto inconfesable. Lo que, por otra parte, resulta muy oportuno dado que el poder académico es en gran medida la capacidad de establecer derechos de propiedad sobre una cierta forma de conocimiento y asegurarse, por otra, que los demás no tengan demasiado acceso a éste. Porque, como también he comentado, nuestro secreto inconfesable sigue siendo nuestro. No es algo que necesitemos compartir con los demás.

Pero hay algo más. En muchos sentidos, la antropología parece una disciplina asustada de su propio potencial. Es, por ejemplo, la única disciplina que ocupa una posición des de la cual se pueden hacer generalizaciones sobre la humani dad, ya que es en realidad la única que tiene en cuenta a toda la humanidad y que está familiarizada con los casos anómalos. («¿Afirmáis que en todas las sociedades se conoce el matrimonio? Bueno, eso depende de cómo defináis "matrimonio". Entre los Nayar…»). Pero se niega terminantemente a hacerlo. Yo no creo que esto se pueda atribuir solamente a una reacción comprensible frente a la propensión de la derecha a hacer grandes discursos sobre la naturaleza humana para justificar instituciones sociales muy concretas y particularmente nefastas (la violación, la guerra, el capitalismo de libre mercado), aunque sin duda se debe en parte a ello. Pero sobre todo se debe a que es un tema inconmensurable. ¿Quién puede tener los medios para analizar, por ejemplo, los conceptos de deseo o de imaginación, o del yo o de la soberanía, teniendo en cuenta además del canon occidental, lo que han dicho sobre ellos los pensadores hindúes, chinos e islámicos, sin olvidar además las concepciones populares en centenares de sociedades nativas americanas o de Oceanía? Sería una tarea ímproba. En consecuencia, los antropólogos ya no realizan amplias generalizaciones teóricas sino que se vuelcan en el trabajo de los filósofos europeos, para quienes

no representa ningún problema hablar del deseo, de la imaginación, el yo o la soberanía, como si dichos conceptos hubieran sido inventados por Platón o Aristóteles, desarrollados por Kant o el marqués de Sade, y como si jamás hubieran sido motivo de discusión fuera de las tradiciones literarias de Eu ropa occidental o Norteamérica. Si antes los conceptos clave de los antropólogos eran palabras como maná, tótem o tabú, éstos se sustituyen ahora por palabras derivadas en su totalidad del latín o el griego, normalmente a través del francés y, a veces, del alemán.

Por lo tanto, aunque la antropología parezca perfectamente posicionada para proporcionar un foro intelectual con cabida para debates mundiales de todo tipo, ya sean sobre política o sobre cualquier otro tema, se resiste a ello.

Además, está la cuestión de la política. Muchos antropólo gos escriben como si su trabajo tuviera una relevancia política clara, en un tono que da a entender que consideran lo que hacen algo bastante radical y, desde luego, de izquierdas. ¿Pero en qué consiste realmente esta política? Cada día que pasa resulta más difícil saberlo. ¿Suelen los antropólogos ser anticapitalistas? La verdad es que no resulta fácil encontrar a alguno que hable bien del capitalismo. Muchos describen la época en la que vivimos como la del «capitalismo tardío», como si solo con declarar que el capitalismo está cercano a su fin pudieran acelerar el mismo. Sin embargo, resulta difícil dar con algún antropólogo que haya propuesto recientemente alguna alternativa al capitalismo. ¿Son por lo tanto liberales? La mayoría no puede pronunciar la palabra sin una mueca de desprecio. ¿Y entonces qué son? Por mi experiencia, creo que el único compromiso político real que se da en el ámbito de la antropología es una especie de populismo amplio. Al menos no nos posicionamos, en un momento dado, junto a las élites o junto a quien las apoya. Estamos con la gente humilde. Pero dado que en la práctica la mayoría de los antropólogos trabajamos en las universidades (que son cada día más globales), o bien en consultorías de marketing o en la ONU, ocupando puestos dentro del aparato de gobierno global, quizá todo se reduzca a una declaración fiel y ritualizada de nuestra deslealtad hacia la élite global de la cual formamos parte como académicos (a pesar de nuestra marginalidad).

¿Qué forma adopta este populismo en la práctica? Ante todo implica demostrar que la gente humilde que es

objeto de estudio se resiste con éxito a algún tipo de poder o influencia globalizadora que se le impone desde arriba. Es sobre esto que hablan casi todos los antropólogos cuando se topan con el tema de la globalización, lo que sucede muy a menudo en la actualidad. El antropólogo debe demostrar constantemen te que sea cual sea el mecanismo a través del cual se intenta engañar, homogeneizar o manipular a un grupo (la publici dad, los culebrones, las formas de disciplina laboral o los sis temas legales impuestos por el Estado), nunca se consigue. De hecho, la gente se apropia de y reinventa creativamente todo aquello que le llega desde arriba y lo hace por medios que ni sus autores podrían siquiera imaginar. Esto es hasta cierto punto verdad, por supuesto. No quiero negar que sea importante combatir la creencia, todavía muy extendida, de que desde el mismo momento en que se expone a la gente en Bhutan o Irian Jaya a la MTV, su civilización desaparece. Lo que me resulta inquietante es hasta qué punto esta lógica am plifica la propia lógica del capitalismo global. Después de todo, tampoco las agencias publicitarias creen estar impo niendo nada a nadie. Especialmente en esta era de segmenta ción del mercado, afirman estar proporcionando a su público materiales de los que éste debe apropiarse y hacer suyos como mejor considere, es decir, de un modo impredecible e idiosincrásico. La retórica del «consumo creativo», en parti cular, podría considerarse la ideología del nuevo mercado global: un mundo en que cualquier comportamiento humano puede ser clasificado como producción, intercambio o consu mo. Esta ideología sostiene que lo que orienta el intercambio es la inclinación fundamentalmente humana de búsqueda del beneficio y que es igual en todo el mundo, mientras que el consumo es una forma de establecer la propia identidad (so bre la producción se prefiere no hablar siempre que sea posi ble). En el terreno comercial todos somos iguales, lo que nos diferencia es lo que hacemos con las cosas una vez en casa. Esta lógica mercantil ha sido tan internalizada que si una mu jer en Trinidad se viste de forma extravagante y luego sale a bailar, los antropólogos considerarán automáticamente que su acción puede definirse como una forma de «consumo» (en oposición a, pongamos, lucir el tipo o pasar un buen rato), como si lo realmente importante de esa noche es que se com pre un par de refrescos. O quizá es que el antropólogo coloca en el mismo nivel el vestirse y el beber, o quizá simplemente

considere que todo lo que no es trabajo es «consumo», porque lo realmente importante aquí es que hay productos manufacturados implicados en el asunto. La perspectiva del antropólogo y del ejecutivo de marketing global se han vuelto casi indiscernibles.

Tampoco hay grandes diferencias a nivel político. Hace poco, Lauren Leve advirtió a los antropólogos que si no iban con cuidado corrían el riesgo de convertirse en una pieza más de una «maquina identitaria» global, un aparato de instituciones y creencias de alcance planetario que durante aproximadamente la última década ha estado convenciendo a la población mundial (o al menos a gran parte de su élite) de que, puesto que ya han terminado los debates sobre la naturaleza de las alternativas políticas o económicas, la única forma posible de plantear una reivindicación política es mediante la afirmación de algún tipo de identidad grupal, estableciendo de antemano en qué consiste dicha identidad (por ejemplo, las identidades grupales no son mecanismos por medio de los cuales los grupos se comparan entre sí, sino que remiten al modo en el que el grupo se vincula con su propia historia y, en este sentido, no existe ninguna diferencia esencial entre los individuos y los grupos). Las cosas han llegado a tal extremo que en países como Nepal se obliga incluso a los budistas theravada a entrar en el juego de la política identitaria, un espectáculo particularmente estrambótico si se piensa que sus reivindicaciones identitarias se basan esencialmente en la adhesión a una filosofía universalista que insiste en que la identidad es una ilusión.

Hace muchos años, un antropólogo francés llamado Ge rard Althabe escribió un libro sobre Madagascar titulado Oppression et Liberation dans l'Imaginaire. Es un título sugerente. Creo que se podría aplicar a lo que le ocurre a la mayor parte de la literatura antropológica. En su mayoría, lo que aquí llamamos «identidades», en lo que a Paul Gilroy le gusta denominar el «mundo sobredesarrollado», son algo impuesto a la gente. En los EE.UU. muchas son el producto de la opresión y las desigualdades presentes: alguien catalogado como negro no debe olvidarlo ni por un solo momento; su propia definición le es indiferente al banquero que le denegará el crédito o al policía que lo va a detener por encontrarlo en el barrio equivocado, o al doctor que le aconsejará la amputación de un miembro enfermo. Cualquier intento de redefinirse o reinventarse individual o colectivamente se de

be realizar por entero dentro de este conjunto de límites tan extremadamente violentos. (La única forma de cambio real sería transformar las actitudes de quienes tienen el privilegio de ser definidos como «blancos», destruyendo probablemen te el propio concepto de blanquitud.) Pero de hecho nadie sabe cómo elegirían definirse a sí mismos la mayoría de nor teamericanos si desapareciese el racismo institucional, si la gente tuviera una verdadera libertad para definirse como quisiera. Tampoco merece mucho la pena especular sobre el tema. La cuestión es cómo crear una situación que nos per mita averiguarlo.

Esto es a lo que me refiero por «liberación en el imagina rio». Pensar cómo sería vivir en un mundo en el que la gente tuviera realmente el poder de decidir por sí misma, indivi dual y colectivamente, a qué tipo de comunidades pertenecer y qué tipo de identidades adoptar, es una tarea verdadera mente difícil. Y hacer posible ese mundo, algo todavía más difícil. Significaría cambiarlo casi todo y tener que enfrentar se a la oposición persistente, y en última instancia violenta, de quienes se están beneficiando del estado actual de cosas. Lo que sí es fácil es dedicarse a escribir como si estas identi dades creadas libremente ya existiesen, lo que nos evita tener que plantearnos los problemas complejos e intratables del grado de implicación de nuestro propio trabajo en esta autén tica máquina identitaria. O seguir hablando de «capitalismo tardío» como si fuera a conllevar automáticamente el colapso industrial y una posterior revolución social.

A modo ilustrativo: En caso de que no quede claro lo que digo aquí, permi tidme que regrese por un momento a los rebeldes zapatistas cuyo levantamiento el día de año nuevo de 1994 puede considerarse el inicio de lo que más tarde sería conocido como movimiento de la globalización. La mayoría de los zapatistas pertenecían a las comuni dades de habla maya tzeltales, tzotziles y tojolabales establecidas en la Selva Lacandona, que eran las co munidades más pobres y explotadas de México. Los zapatistas no se autodefinen como anarquistas ni como autónomos, sino que poseen una tradición singular. De hecho, están tratando de revolucionar la propia estrategia revolucionaria al abandonar la idea de un par tido de vanguardia —cuyo objetivo sea el control del Estado— y luchar por crear espacios libres que pue dan servir

como modelo de un autogobierno autón mo, abogando por una reorganización general de la sociedad mexicana en forma de una red compleja de grupos autogestionados que pueda empezar a discutir la reinvención de la sociedad política. Al parecer, hubo ciertas divergencias dentro del propio movimiento zapatista sobre el tipo de reformas democráticas que querían promulgar. La base de habla maya apoyó con fuerza una forma de consenso que se inspiraba en sus tradiciones comunitarias, pero reformulado para ser más radicalmente igualitario; algunos de los líderes militares de la rebelión, de habla hispana, se mostra ron escépticos en cuanto a su aplicabilidad a escala nacional. Sin embargo, al final tuvieron que reconocer la sabiduría de aquellos a quienes «mandaban obede ciendo», como decía uno de los lemas zapatistas. Pero lo más impresionante es lo que ocurrió cuando las no ticias de esta rebelión se difundieron por todo el mun do. Es aquí donde realmente se ve cómo trabaja la «maquina identitaria» de Leve. En lugar de una banda de rebeldes con una visión de una transformación de mocrática radical, fueron redefinidos inmediatamente como una banda de indios mayas que reivindicaban la autonomía indígena. Así es como los retrataron los medios de comunicación internacionales; eso es lo que todos considerarían importante, desde las organiza ciones humanitarias a los burócratas mexicanos o los observadores de la ONU. A medida que pasaba el tiempo, los zapatistas, cuya estrategia dependió desde un primer momento de la creación de alianzas en la comunidad internacional, se vieron cada vez más im pelidos a jugar la carta indígena, excepto cuando se relacionaban con sus aliados más cercanos.

Esta estrategia no ha sido del todo inefectiva. Diez años después, el Ejército Zapatista de Liberación Na cional sigue ahí, sin haber tenido apenas que disparar un tiro, y eso a pesar de todos los intentos por minimi zar su papel a nivel «nacional». Lo que quiero destacar es lo paternalista, o dicho sin ambages, lo absoluta mente racista que ha sido la reacción internacional a la rebelión zapatista. Porque lo que los zapatistas propo nían era precisamente empezar esa difícil tarea que, como he señalado, la retórica sobre la «identidad» ig nora: intentar ver qué formas de organización, qué ti pos de procesos y de debates son necesarios para crear un mundo en el que las personas y las comunidades sean realmente libres para decidir por sí mismas qué tipo

de personas y comunidades desean ser. ¿Y qué les dijeron? De hecho, les dijeron que, puesto que eran mayas, no tenían absolutamente nada que decirle al mundo sobre los procesos mediante los cuales se cons truye la identidad o sobre la naturaleza de las alterna tivas políticas. En tanto que mayas, la única declaración política que les estaba permitido hacer de cara a los no-mayas era respecto a su propia identidad maya.

Podían afirmar su derecho a continuar siendo mayas, podían exigir reconocimiento en tanto que mayas, pero resultaba inconcebible que un maya quisiera decirle algo al mundo más allá de un simple comentario sobre su propia mayeidad.

¿Y quién estaba atento a lo que realmente tenían que decir?

Según parece, un grupo de anarquistas adolescentes en Europa y Norteamérica, que rápidamente empezarían a si tiar las cumbres de esa élite global con quien los antropólogos mantienen una alianza tan molesta e incómoda.

Pero los anarquistas tenían razón. Creo que los antropólogos deberían hacer causa común con ellos. Tenemos herra mientas a nuestro alcance que podrían ser de una enorme importancia para la libertad humana. Empecemos a asumir nuestra parte de responsabilidad en el proceso.

FIN